مقالة التفويض

بين السلف والمتكلمين

مقالة التفويض

بين السلف والمتكلمين



مقالة التفويض

بين السلف والمتكلمين

وفيه رد على كتاب
(القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام)

د. محمد بن محمود آل خضير

غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

مقالة التفويض

بين السلف والمتكلمين

محمد بن محمود آل خضير

الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، **أما بعد**:

فقد شرعت في كتابة هذا البحث عام ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، أي قبل نحو عشر سنوات، حين ظهرت فتنة (صالح الأسمري) ودعوته للتفويض، أثناء عمله في (قطر) فكتبت ورقات مشتملة على بيان مذهب المفوضة، والأسس التي يقوم عليها التفويض، وبيان مذهب السلف، والتدليل على إثباتهم لمعاني الصفات من خلال كتبهم ومصنفاتهم.

ولم أنشط لطباعة هذه الأوراق، واكتفيت بتوزيعها على بعض المهتمين بالمسألة، وكنت أدرك أن التفويض ليس هو المقصود، وإنما هو (ستار) أراد أن ينفذ منه المبتدع إلى أمرين:

الأول: الولوج إلى المذاهب الكلامية البدعية. وذلك أن من آمن بالتفويض، واعتقد أنه مذهب السلف، ثم آخى بينه وبين التأويل، قاده ذلك إلى النظر في كتب أهل الكلام، وتعظيمها وتعظيم أهلها، والإعراض عن كتب أهل الإثبات والنفور منها.

وقد كان بين عامة المتسنّنين على مذهب السلف، وكتب القوم نُفرة عامة، ووحشة مستحكمة، فأريد بهم إزالة هذه الوحشة وتذويب تلك النُّفرة،

وهذا ما حدث بالفعل في هذه الفتنة، حتى تاه كثير من الشبيبة في متون وحواشٍ لا عهد لهم بها.

لقد كان المراد من نشر التفويض: التشكيك في المنهج السلفي ورجالاته، والحط من فهمهم وعلمهم، والزعم بأن إثبات المعاني لم يؤخذ إلا من ابن تيمية وثلّة قليلة ممن تبعه، وأن الأمة بأسرها على التفويض أو التأويل!

الثاني: إحياء التعطيل، ونصرته، والذب عنه، ورمي أتباع السلف بالتشبيه والتجسيم، والتحذير منهم، والتنفير عنهم، حتى آل بهم الأمر إلى حكاية الخلاف في تكفيرهم وصحة الصلاة خلفهم، في فتنة تأذى منها أهل السُّنَّة والاتّباع، وطار لها أهل التعطيل والابتداع.

ورميُ أتباع السلف بالتشبيه والتجسيم ميراثٌ أخذوه عن الجهمية في تسميتهم أهل السُّنَّة بذلك.

قال الإمام إسحاق بن راهويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٣٨هـ): (علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل السُّنَّة والجماعة وما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة، بل هم المعطلة، ولو جاز أن يقال لهم هم المشبهة لاحتمل ذلك)[١].

وقال الإمام أبو حاتم الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٧٧هـ): (علامة الجهمية تسميتهم أهل السُّنَّة مشبهة)[٢].

وقال أبو زرعة الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٦٤هـ): (المعطلة النافية الذين ينكرون صفات الله عَزَّ وَجَلَّ التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، ويكذبون بالأخبار الصحاح التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات، ويتأولونها بآرائهم المنكوسة على موافقة ما اعتقدوا من الضلالة، وينسبون رواتها إلى التشبيه، فمن نسب الواصفين ربهم تبارك وتعالى بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ من غير تمثيل ولا تشبيه إلى التشبيه فهو معطل

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، للالكائي (٣/ ٥٨٨).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص٣٠٣، شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٥٨٨).

ناف، **ويستدل عليهم بنسبتهم إياهم إلى التشبيه أنهم معطلة نافية**؛ كذلك كان أهل العلم يقولون منهم عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح)[١].

وقد سار القوم على عادة أسلافهم أيضاً في استعمال الألفاظ المجملة التي يظن السامع أن مرادهم بها التنزيه والتعظيم، وليس وراءها إلا التعطيل ونفي الصفات، فنفوا الجهة والحيز والحدّ والأعراض والأغراض وحلول الحوادث!

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة حلول الحوادث) وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال، ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السُّنَّة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب.

فإنهم إذا قالوا: (إن الله منزه عن الأعراض) لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر؛ لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضاً.

وكذلك إذا قالوا: (إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات) أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح، ومقصودهم: أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه، وأنه ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية.

وإذا قالوا: (إنه ليس بجسم) أوهموا الناس أنه ليس من جنس

(١) الحجة في بيان المحجة، لأبي القاسم الأصفهاني (١/ ٢٠٢).

المخلوقات، ولا مثل أبدان الخلق، وهذا المعنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرى ولا يتكلم بنفسه، ولا يقوم به صفة، ولا هو مباين للخلق، وأمثال ذلك.

وإذا قالوا: (لا تحله الحوادث) أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلّاً للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك)[1].

هذا حال المعتزلة والجهمية، ولقد أخذ عنهم المخالف كثيراً من هذا الإرث الباطل، واستعمل هذه الألفاظ ليتوصل بها إلى نفي العلو الذاتي، ونفي الكلام بالحرف والصوت، ونفي قيام الأفعال الاختيارية به، ونفي أكثر الصفات، فالرب عنده لا يتكلم متى شاء إذا شاء، ولا يغضب ولا يرضى، ولا يحب ولا يكره، ولا ينزل ولا يجيء، ولا استوى على عرشه، ولا تجلى لشيء من خلقه، ولا له يدان ولا قبضتان ولا أصابع، ولا يدنو من عبده، ولا يقرب من خلقه، ولا تعرج الملائكة إليه، ولا ينزل الكلم من عنده.

ثم يقول: برئنا من التعطيل..

وأي براءة هذه؟! إلا أن تكون كما قال الأول:

تبـرأ مـن دم الـقـتـيـل وبَـزِّهِ ... وقـد عـلِقـت دمَ الـقـتـيـل إزارُهـا

وأي إثبات وتعظيم إذا قال لك الرب عن نفسه، وصدّقه على ذلك نبيه: إنه استوى على العرش، ويجيء يوم القيامة، وقد تجلى للجبل، وكلم آدم، ثم موسى، وسيكلم أهل الجنة، وأنه يحب المؤمنين والمتقين والمحسنين، ويكره

---

(١) درء التعارض (٢/ ١٣).

الكافرين والمنافقين، وينزل إلى السماء الدنيا، ويطوي السمٰوات يوم القيامة بيمينه، ويضع الأرض على إصبع، والجبال على إصبع، وأنه يرحم، ويرضى، ويغضب، ويعجب، ويسخط. وذلك حق على حقيقته ـ كما هو الأصل في الكلام ـ على ما يليق بذي الجلال والإكرام.

فقلتَ: حاشاه، ما كان ولا يكون، بل هذا تجسيم وتحديد، وكفر وتنديد، والقرآن والسُّنَّة ما جاءا بهذا إلا مراعاة لأهل الوثنية، أن يصرفهم التنزيه عن الله بالكلية، وإلا فالله لا يتصف بذلك، ولا يصفه به إلا هالك!

فقيل له: إن كان القرآن والسُّنَّة لا يعوّل عليهما في هذا الباب، وقد اشتملا على ما ظاهره الكفر والمحال، فبم تصفون ربكم، وعلى ما تعوّلون؟

فقال أهل التأويل: المعوَّل عليه هو العقل، فما دلّ عليه أثبتناه، وما حكم باستحالته نفيناه، وقد دلّنا على (سَبْعَ) صفات، فأثبتناها ولم نتجاوزها، ورددنا جميع الصفات إليها، فنحن المنزهون، المبرَّؤون من التشبيه والتجسيم والتحديد!

وقال أهل التفويض: إن أبيتم إلا إثبات ما في القرآن والسُّنَّة، فنحن نثبت الوجه واليد والقبضة والأصابع والاستواء والنزول والمجيء والمحبة والرحمة والغضب والرضى، لكنا لا نعلم معاني هذه الكلمات، ولا نتصرف في العبارات، ولا نترجمها للغات، وإنما هي ألفاظ وكلمات، بمنزلة الحروف المقطعة، ما علِمها محمد ولا جبريل، ولا أبو بكر ولا عمر، وليس إلى معرفة معناها من سبيل.

فقيل لهم: فهل يحب عباده المؤمنين؟

قالوا: لا نثبت له حقيقة المحبة؛ إذ حقيقتها الميل للمحبوب، وهذا محال عليه. ولكنا نقول: قد يكون معناها الإرادة، وقد يكون الإثابة، وقد يكون ويكون، إلا المعنى الذي تريدون!

فقيل لهم: وهل رضي عن محمد وأصحاب الشجرة؟

فقالوا: أما المعنى الحقيقي فمحال عليه، وأما ما سواه من المعاني فلا نجزم بشيء منها، فقد يكون وقد يكون.

فقيل لهم: وهل استوى على عرشه كما أخبر في كتابه؟

فقالوا: أما الاستواء بمعنى العلو على الشيء أو الارتفاع، فهذا محال، وأما ما سوى ذلك من المعاني فجائز لكنا لا نعين فيه شيئاً، بل نقول: استوى، ولا ندري معناه، ولا نقول إن له صفةً هي الاستواء!

فقيل لهم: قد علم كل ذي عقل أنه لا فرق بينكم وبين إخوانكم، وأنكم لم تثبتوا صفة فوق (السبْع)، ولأنتم في التعطيل والتجهيل، شر من إخوانكم المؤولة.

وهل أنتم ـ فيما وراء السبع ـ إلا كأصحاب النخلة؟!

قال حماد بن زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: (مثل الجهمية كقوم قالوا: في دارنا نخلة.

قيل: لها سعف؟ قالوا: لا. قيل: فلها كرب؟ قالوا: لا. قيل: لها رطب وقنو؟ قالوا: لا. قيل: فلها ساق؟ قالوا: لا.

قيل: فما في داركم نخلة!)(١).

مذهب السلف:

فإن قيل: قد أنكرتم مذهب المؤولة والمفوضة، وبالغتم في التشنيع عليهم، فأبينوا لنا عن مذهب السلف.

قلنا: ليس للسلف مذهب زائد على ما في القرآن والسُّنَّة، فكل صفة وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، فهي حقٌّ وصدقٌ، يجب الإيمان بها، واعتقاد أنها ثابتة لله على وجه الكمال والجمال، منزهة عن كل شائبة نقص أو عيب؛ لأنها صفة الرب العظيم الجميل القدوس، لا فرق عندهم بين صفات الذات، أو صفات المعاني، أو ما دل عليه العقل مع النقل، أو ما ثبت بالنقل وحده، فكل ما صح به النص فهو ثابت لله تعالى؛ إذ

(١) العلو، للذهبي، ص٢٥٠.

محال أن يصف نفسه أو يصفه رسوله ﷺ بما هو محال!

ومحال أن يكون ظاهر كتابه العظيم الكريم المجيد، ما يقتضي الكفر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومحال أن تكون هذه الصفات التي أنزلها الله في كتاب الهداية، وبلغها الرسول المعصوم المبعوث بالبلاغ، مجهولةَ المعنى، أو أن يكون لها معنى باطن يخالف معناها الظاهر ثم لا يقع البيان والتنبيه والتحذير والدلالة والإرشاد.

هذا مذهب السلف، يعرفه من يعرف السلف![1].

وأما من ينقل مذهب السلف من كتب خصومهم الحيارى المتهوكين، فما لنا وله!

وما كان للسلف أن يصفوا ربهم ومعبودهم لولا أنه وصف نفسه.

قال أفلح بن محمد: (قلت لعبد الله بن المبارك: يا أبا عبد الرحمٰن إني أكره الصفة، عنى صفة الرب جلَّ وعزَّ، فقال له عبد الله بن المبارك: أنا أشد الناس كراهة لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بشيء، وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه)[2].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (أراد ابن المبارك أنا نكره أن نبتدئ بوصف الله من تلقاء أنفسنا، حتى يجيء به الكتاب والآثار)[3].

ونحن نقول كما قال ابن المبارك: (إذا نطق الكتاب بشيء، وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه).

وكما قال أحمد: (نقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدى ذلك، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت)[4].

---

(١) ويأتي بيان مذهب السلف على وجه التفصيل، في الفصل الأول بتمامه.

(٢) أخرجه اللالكائي (٢/ ٢١٠) رقم (٥٧٠)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٥٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٥١).

(٤) تحريم النظر في كتب الكلام، لابن قدامة، ص٣٩.

فمن قال لنا: إن هذه الصفة يلزم منها التجسيم أو التشبيه أو المحال.

قلنا له: ما وصفناه بذلك، إنما وصف نفسه!

قال الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ترجمة السلطان محمود بن سبكتكين: (دخل ابن فورك على السلطان محمود، فقال: لا يجوز أن يوصف الله بالفوقية؛ لأن لازم ذلك وصفه بالتحتية، فمن جاز أن يكون له فوق جاز أن يكون له تحت.

فقال السلطان: ما أنا وصفته حتى يلزمني، بل هو وصف نفسه.

فبهت ابن فورك، فلما خرج من عنده مات.

فيقال: انشقت مرارته)[1].

كتاب «القول التمام»:

كان من آثار الفتنة المشار إليها آنفاً، أن انحرف بعض طلبة العلم عن جادة مذهب السلف، وتلقفوا مقالة أهل التعطيل، وانبعثوا يفتشون في الكتب عن مقولة هنا وهناك، قد تنصر مذهبهم، وتعين على باطلهم.

وكان من جملة هؤلاء أخونا سيف العصري.

وقد تناهى إلى سمعي بعض ما كان يظهره حول التفويض، مع إظهار التعظيم للسلف، وعدم الكلام في المسائل التي أشرت إليها، من العلوّ، والكلام، والأفعال الاختيارية، ثم لم يرعني بعد مدة يسيرة إلا وقوفي على كتابه (القول التمام)، فإذا فيه ما لم يخطر على البال من التشنيع والتشغيب على أهل السُّنَّة، ورميهم بالعظائم من التشبيه والتجسيم، والتصريح بنفي العلو الذاتي، واتهام مثبتيه بالتحديد والتجسيم، بل وبالحلول!

ثم إنه نسب التفويض إلى جماعة من الأئمة لا يستقيم نسبته إليهم بحال؛ كأبي حنيفة ومالك وابن المبارك والشافعي وأحمد والترمذي وابن خزيمة وابن عبد البر والبغوي وابن كثير وابن رجب وغيرهم، وقد شحن كتابه بألفاظ لا يعرفها أهل السُّنَّة، من نحو الجارحة والعضو والجزء، ورام إلزامهم

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٨٧).

بها، وزعم أنه لا يمكن إثبات اليد أو الوجه حقيقة، إلا إذا كان جارحة، وأكثر من الاستخفاف والتحدي والتعنت في طلب معنى الوجه واليد. والعجب ممن قدّم لكتابه من أهل العلم، كيف غاب عنهم ما في الكتاب من تحريف وتدليس وفساد استدلال(١).

وقد أسرف في النقل عن الأشاعرة الذين يسوّغون التفويض والتأويل، زاعمين أن التفويض مذهب السلف، وهذا جمع بين جنايتين:

الأولى: الكذب على السلف؛ فإن السلف لم يفوضوا المعنى.

والثانية: تسويغ التأويل الذي حرمه السلف!

وذمُّ السلف للتأويل وتحريمهم له، أمر مقطوع به، وقد حكى غير واحد إجماعهم على ذلك، بل هذا الإجماع تجده منقولاً في «القول التمام» نفسه غير مرة!

وقد زعم أن التأويل المحرم هو التأويل البعيد كتأويلات المعتزلة، وسيأتي في الرد عليه أن تأويلات الأشاعرة للصفات هي عين تأويلات المعتزلة.

ثم ماذا يغني النقل عن الأشاعرة هنا، سوى تكثير الصفحات فيما لا يجدي؟!(٢).

وهل يُنقل مذهبٌ ـ تتوفّر مصنفاته ومصنفات أتباعه ـ من كتب أهل مذهب آخر؟!

وعجبت **للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي** كيف يقدم لكتاب يحكم على معتقده ـ هو ـ بالضلال والزيغ، بل بالكفر!

فقد قال الشيخ في تقدمته للكتاب: (وأما النصوص التي تثبت الفوقية

---

(١) انظر: نماذج من ذلك ص٢٢٨ من هذا البحث.

(٢) انظر: الفصل الثالث من القول التمام بعنوان: أقوال العلماء في تقرير مذهب السلف، فقد بلغ الأشاعرة المنقول عنهم في هذا الفصل أكثر من أربعين أشعرياً!، بل أدرج في هذا الفصل (ابن جني) المعتزلي! هذا عدا الفصول الأخرى المشحونة بكلام الجويني والغزالي والرازي، فهل المراد تقرير مذهب الأشاعرة أم مذهب السلف؟!

والعلو لله تعالى ونحوها، فنثبتها لله ﷻ، ونفسرها بما فسره المحققون من أئمة المنهج السلفي، وأوضح مثال لهم العلامة الواسطي في كتابه «النصيحة»). اهـ.

وكلام العلامة الواسطي صريح في إثبات فوقية الذات، التي يسميها صاحبنا (العلو الحسي) ويرى إثباتها تجسيماً وتحديداً، ويُلزم القائلين بها أن يعتقدوا الحلول في الجهة، أو أن يكون ربهم معدوماً!

وقد ألحّ علي كثير من إخواني في إتمام بحث التفويض وإخراجه، والرد على أخينا سيف العصري، فشغلت عن ذلك مدة، ثم حانت فرصة فاغتنمتها، وتتبعت ما في كتابه من الأسئلة والشبهات والنقول، وسيجد القارئ أن فصل النقول هو أطول فصول هذا البحث، وذلك حرصاً على تبرئة الأئمة الذين نسبهم المخالف إلى التفويض، وإيماناً بأن دعوى التفويض على السلف أو نفيها، ينبغي أن تحسم من خلال النقل الأمين عن السلف.

هذا وحيث قلت: (المفوض) فمرادي به صاحب «القول التمام»، هدانا الله وإياه سبل السلام[١].

منهج البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، كما يلي:

الفصل الأول: مذهب السلف في الصفات.

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: صفات الله توقيفية.

المبحث الثاني: موقف السلف من الأدلة النقلية.

المبحث الثالث: إثبات الصفات الاختيارية.

المبحث الرابع: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

---

(١) ليس في تعبيري بـ(المفوّض) إساءة للأخ سيف، فهذا مذهبه الذي ينافح عنه، وكثير مما قاله وسأناقشه فيه يشاركه فيه غيره من أهل التفويض، فيكون نقاشي موجهاً لأهل هذه المقالة جميعاً.

المبحث الخامس: إجراء نصوص الصفات على ظاهرها.
المبحث السادس: أصل المعنى وتمامه والقدر المشترك.
المبحث السابع: الموقف من الألفاظ المجملة.

الفصل الثاني: مذهب المفوضة.

وفيه ثلاثة مباحث:
المبحث الأول: التفويض ونشأته.
المبحث الثاني: الأسس التي قام عليها التفويض.
وفيه خمسة مطالب:
المطلب الأول: موقف المتكلمين من الأدلة النقلية.
المطلب الثاني: الكلام على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.
المطلب الثالث: الكلام على دليل التركيب.
المطلب الرابع: اعتقادهم أن ظواهر بعض النصوص توهم التشبيه.
المطلب الخامس: بيانهم وجه إيراد القرآن والسُّنَّة لهذه الظواهر.
المبحث الثالث: العلاقة بين التأويل والتفويض.

الفصل الثالث: براءة السلف من مذهب المفوضة.

وفيه أربعة مباحث:
المبحث الأول: أوجه بطلان التفويض.
المبحث الثاني: أوجه براءة السلف من التفويض.
المبحث الثالث: نقول عن السلف وأتباعهم في إثبات معاني الصفات.
المبحث الرابع: توضيح ما ورد عن السلف مما قد يوهم التفويض.

الفصل الرابع: الرد على شبهات المفوضة.

وفيه تسعة مباحث:
المبحث الأول: الجواب عن الاستدلال بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.
المبحث الثاني: الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

المبحث الثالث: الجواب عن الاستدلال ببعض الآيات.

المبحث الرابع: الجواب عن الاستدلال بآية آل عمران.

المبحث الخامس: الجواب عن الاستدلال بالإجماع.

المبحث السادس: الجواب عن شبهة التجسيم.

المبحث السابع: الجواب عن المطالبة بتفسير الصفات.

المبحث الثامن: الجواب عن شبهة الحد.

المبحث التاسع: الجواب عن شبهة الحلول في الجهة.

الفصل الخامس: براءة شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم من التشبيه والتجسيم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: براءة الشيخين من التشبيه.

المبحث الثاني: براءة الشيخين من التجسيم.

المبحث الثالث: براءة الشيخين من إثبات الجارحة.

المبحث الرابع: تبرئة العلماء الأعيان للشيخين من هذه التهمة.

وقد أفدت في هذا البحث من الدراسات السابقة؛ ككتاب: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، للشيخ الدكتور أحمد بن عبد الرحمٰن القاضي، ومن بعض البحوث على الإنترنت؛ كبحث الأخ محمد بن خليفة الرباح بعنوان: التفويض في الصفات وحقيقة مذهب السلف، فجزاهما الله خير الجزاء على ما بذلا وقدما، كما أتقدم بالشكر الجزيل لكل من راجع هذا الكتاب ونفعني بملاحظاته، وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عما فيه من تقصير وتفريط.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

محمد بن محمود آل خضير

خميس ١١ ربيع الآخر ١٤٣٧هـ

الفصل الأول

مذهب السلف في الصفات

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: صفات الله توقيفية.

المبحث الثاني: موقف السلف من الأدلة النقلية.

المبحث الثالث: إثبات الصفات الاختيارية.

المبحث الرابع: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

المبحث الخامس: إجراء نصوص الصفات على ظاهرها.

المبحث السادس: أصل المعنى وتمامه والقدر المشترك.

المبحث السابع: الموقف من الألفاظ المجملة.

المبحث الأول

صفات الله توقيفية

يعتقد أهل السُّنَّة أن صفات الله تعالى توقيفية، ومعنى كونها توقيفية: أنها موقوفة على النص، فلا يُثبت منها إلا ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ، ولا يُنفى عن الله ﷻ إلا ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ.

وباب النفي من حيث الإجمال توقيفي كباب الإثبات، لكن يزيد على باب الإثبات أننا ننفي كل نقصٍ عن الله ﷻ، وننفي ما يضاد الصفات الثابتة.

فلو قيل: ما مستند نفي الجهل عن الله تعالى؟

قيل: أمران:

الأول: ثبوت العلم له، وهذا يستلزم نفي ضده.

والثاني: أن الجهل نقص، والله تعالى منزه عن النقائص؛ لأنه العظيم القدوس الكبير المتعال.

ومن كلام أهل العلم في تثبيت هذا الأصل العظيم وهو أن الصفات توقيفية:

١ ـ قال الإمام أحمد رحمه الله: (فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدى ذلك، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت)[1].

٢ ـ وسئل أبو العباس ابن سريج رحمه الله (ت٣٠٦هـ) عن صفات الله تعالى

(١) نقله ابن قدامة في تحريم النظر في كتب الكلام، ص٣٩.

فقال: (حرام على العقول أن تمثّل الله، وعلى الأوهام أن تحدّه، وعلى الألباب أن تصف إلا ما وصف به نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ)[١].

٣ ـ وقال الخطابي رَحِمَهُ اللهُ (ت٣٨٨هـ): (ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب المنزل الذي بان حقُّه، وعن قول النبي ﷺ المرسل الذي قد ظهر صدقه)[٢].

٣ ـ وفي (الاعتقاد القادري) المشهور، الذي أقره الأئمة: (لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية)[٣].

٤ ـ وقال الحافظ أبو نصر السجزي رَحِمَهُ اللهُ (٤٤٤هـ): (وقد اتفقت الأئمة على أن الصفات لا تؤخذ إلا توقيفاً، وكذلك شرحها لا يجوز إلا بتوقيف. فقول المتكلمين في نفي الصفات أو إثباتها بمجرد العقل أو حملها على تأويل مخالف للظاهر ضلال. ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ)[٤].

٥ ـ وقال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللهُ (٤٤٩هـ): (وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع، والبصر، والعين، والوجه، والعلم، والقوة، والقدرة، والعزة، والعظمة، والإرادة، والمشيئة، والقول، والكلام، والرضا، والسخط، والحياة، واليقظة، والفرح، والضحك، وغيرها، من غير تشبيه

---

(١) نقله الذهبي في العرش (٢/ ٣٥١)، وفي العلو، ص٢٠٨، وقال: (كان ابن سريج إليه المنتهى في معرفة المذهب بحيث أنه كان [يفضّل] على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني). ونقله قوام السُّنَّة الأصفهاني في الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٠٢) دون أن يسمي ابن سريج بل قال: قال أحد علماء أهل السُّنَّة.

(٢) الغنية عن الكلام وأهله، ص١٦.

(٣) انظر: نص هذا الاعتقاد، ص٣٣٢ من هذا البحث.

(٤) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص١٧٨.

لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، **بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه**، ولا تكييف له ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير)(١).

٦ ـ وقال ابن عبد البر رحمه الله (ت٤٦٣هـ): (لا نسميه ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا ما سمى به نفسه، على ما تقدم ذكرنا له من وصفه لنفسه لا شريك له، ولا ندفع ما وصف به نفسه لأنه دفع للقرآن)(٢).

٧ ـ وقال قوام السُّنَّة الأصفهاني رحمه الله (ت٥٣٥هـ): (الكلام في صفات الله ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف. والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين، وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها لأن التوقيف ورد بها، وعلى هذا مضى السلف)(٣).

وقال رحمه الله: (فلا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه، أو سماه به رسوله ﷺ، وأجمعت عليه الأمة، أو أجمعت الأمة على تسميته به، ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، أو أجمع عليه المسلمون. فمن وصفه بغير ذلك فهو ضال)(٤).



(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٦٠.
(٢) التمهيد (٧/ ١٣٦).
(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٨).
(٤) السابق (٢/ ٤١٠). وانظر: الغنية عن الكلام وأهله، للخطابي، ص١٦، والعلو للذهبي، ص٢٥٣.

المبحث الثاني

موقف السلف من الأدلة النقلية

اعتمد السلف في إثبات أسماء الله وصفاته على الدليل النقلي متواتراً كان أم آحاداً.

وهذا أصل عظيم فارقوا به أهل البدع، في هذا الباب وغيره من أبواب الاعتقاد، فما جاء في الكتاب، أو صحت به السُّنَّة، فإنه معتمدهم، ولو كان آحاداً.

وهذا مستفيض عن السلف، وفيما مضى ما يدل عليه، لكن نزيده تأكيداً بنقل إجماعهم على ذلك، وشيء من نصوصهم.

١ ـ قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني ﷺ: (**اتفق الفقهاء** كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن **والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ**، من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه)[1].

٢ ـ وقال ابن عبد البر ﷺ: (واختلف أصحابنا وغيرهم في خبر الواحد العدل هل يوجب العلم والعمل جميعاً أم يوجب العمل دون العلم).

إلى أن قال: (الذي نقول به أنه يوجب العمل دون العلم كشهادة الشاهدين والأربعة سواء، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر، **وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وديناً**

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٣٢)، وانظر: العرش، للذهبي (٢/ ١٩٦)، وحاشية محققه.

في معتقده، **على ذلك جماعة أهل السُّنَّة**، ولهم في الأحكام ما ذكرنا، وبالله توفيقنا)[١].

فسواء قيل: إن خبر الآحاد يفيد العلم، أو لا يفيده، فإنه حجة في باب الاعتقاد عند أهل السُّنَّة[٢].

٣ ـ وقال الإمام أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللهُ (ت٤٨٩هـ) (ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق: إن أخبار الآحاد لا تُقبل فيما طريقه العلم، **وهذا رأس شغب المبتدعة في رد الأخبار، وطلب الدليل من النظر والاعتبار**.

فنقول وبالله التوفيق: إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسندوه خلفُهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقته الأمة بالقبول، **فإنه يوجب العلمَ فيما سبيله العلم. هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السُّنَّة**، وإنما هذا القول الذي يَذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به، **شيء اخترعته القدرية والمعتزلة**، وكان قصدهم منه ردَّ الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، ولو أنصفت الفِرقُ من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد يوجب العلم؛ **فإنهم تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد**.

ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، وبقوله: «**خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم**».

وترى أهل الإرجاء يستدلون بقوله: «**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة**، قال: وإن زنى وإن سرق؟ قال: **نعم، وإن زنى وإن سرق**».

وترى الرافضة يستدلون بقوله: «**يجاء بقوم من أصحابي فيسلك بهم ذات**

(١) التمهيد (١/٨).

(٢) والتحقيق أن خبر الآحاد إذا تلقته الأمة بالقبول، كأخبار الصحيحين فإنه يفيد العلم.

الشمال، فأقول: أصيحابي أصيحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنهم لن يزالوا مرتدين على أعقابهم».

وترى الخوارج يستدلون بقوله: «**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»، **وبقوله**: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»، إلى غير هذا من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق.

ومشهورٌ ومعلومٌ استدلال أهل السُّنَّة بالأحاديث، ورجوعهم إليها[1]، **فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد.**

وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله، وفي مسائل القدر، والرؤية، وأصل الإيمان، والشفاعة، والحوض، وإخراج الموحدين المذنبين من النار، وفي صفة الجنة والنار، وفي الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وفي فضائل النبي ﷺ ومناقب أصحابه، وأخبار الأنبياء المتقدمين عليهم السلام، وكذلك أخبار الرقائق والعظات، وما أشبه ذلك مما يكثر عدّه وذكره، وهذه الأشياء كلها **علمية** لا عملية، وإنما تروى لوقوع علم السامع بها.

فإذا قلنا: إن خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم، حملنا أمر الأمة في نقل الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هاذين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً، ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمورٍ ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه، وربما يرتقي هذا القول إلى أعظم من هذا، فإن النبي ﷺ أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من أصحابه ليؤدوه إلى الأمة، ونقلوا عنه، فإذا لم يقبل قول الراوي لأنه واحد، رجع هذا العيب إلى المؤدي، نعوذ بالله من هذا القول الشنيع، والاعتقاد القبيح.

ويدل عليه، أن الأمر مشتهر في أن النبي ﷺ بعث الرسل إلى الملوك: بعث إلى كسرى، وقيصر، وملك الإسكندرية، وإلى أكيدر دُومة، وغيرهم من

---

(١) انظر: عامة الكتب المصنفة في الاعتقاد على مذهب أهل السُّنَّة، فإنها قائمة على الاستدلال بالأحاديث دون تفريق بين متواتر وآحاد، بل أكثر ما فيها هو من الآحاد.

ملوك الأطراف، وكتب إليهم كتباً على ما عُرف ونُقل واشتهر. وإنما بعث واحداً واحداً، ودعاهم إلى الله وإلى التصديق برسالته لإلزام الحجة، وقطع العذر؛ لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]. وهذه المعاني لا تحصل إلا بعد وقوع العلم لمن أُرسل إليه بالإرسال والمرسِل، وأن الكتاب من قِبله، والدعوةَ منه، وقد كان نبيناً ﷺ بُعث إلى الناس كافة، وكثير من الأنبياء بعثوا إلى قوم دون قوم، وإنما قَصد بإرسال الرسل إلى هؤلاء الملوك والكتاب إليهم، بثَّ الدعوة في جميع الممالك، ودعا الناس عامة إلى دينه على حسب ما أمره الله بذلك، فلو لم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين لم يقتصر ﷺ على إرسال الواحد من أصحابه في هذا الأمر، وكذلك في أمور كثيرة اكتفى ﷺ بإرسال الواحد من أصحابه).

إلى أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن تدبر أمور النبي ﷺ وسيرته لم يخف عليه ما ذكرنا. وما يردّ هذا إلا معاند مكابر، ولو أنك وضعت في قلبك أنك سمعت الصدّيق، أو الفاروق أو غيرهما من وجوه الصحابة رضي الله عنهم يروي لك حديثاً عن النبي ﷺ في أمر من الاعتقاد مثل جواز الرؤية على الله تعالى، أو إثبات القدر، أو غير ذلك لوجدت قلبك مطمئناً إلى قوله، لا يتداخلك شك في صدقة وثبوت قوله.

وفي زماننا ترى الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه، ويعتقد فيه التقدمة والصدق، أنه سمع أستاذه يخبر عن شيء من عقيدته الذي يريد أن يلقى الله تعالى بها، ويرى نجاته فيه، فيحصل للسامع علمٌ بمذهب من نقل عنه أستاذه ذلك، بحيث لا يختلجه شبهة، ولا يعتريه شك. وكذلك في كثير من الأخبار التي قضيّتها العلم، توجد بين الناس، فيحصل لهم العلم بذلك الخبر، ومن رجع إلى نفسه علم ذلك)[١].

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث، ص٣٤ ـ ٤٠، ونقله تلميذه قوام السُّنَّة الأصفهاني في الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٧٤).

فقول المتكلمين: ان أحاديث الآحاد تفيد الظن، والعقيدة لا بد فيها من العلم، قول مردود من وجهين:

الأول: أن هذا قول مبتدع، لا يعرف إلا عن القدرية والمعتزلة ومن تبعهم.

والثاني: أن أحاديث الآحاد الصحيحة التي تلقتها الأمة بالقبول، تفيد العلم، ويحتج بها في العقيدة، وقد أجمع أهل السُّنَّة على ذلك، كما سبق في كلام أبي المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ.

٤ ـ وقال المرداوي رَحِمَهُ اللَّهُ: (**فائدة**: أحمد وأكثر أصحابه، وغيرهم، وحكي إجماعا يعمل به في الأصول) أعني: أصول الدين، وحكاه ابن عبد البر إجماعاً. قال الإمام أحمد: لا نتعدى القرآن والحديث. (و)قال (القاضي) أبو يعلى: يعمل به فيها (فيما تلقته) الأمة بالقبول؛ ولهذا قال الإمام أحمد: قد تلقتها العلماء بالقبول. وقال ابن قاضي الجبل: مذهب الحنابلة أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات، ذكره القاضي أبو يعلى في مقدمة «المجرد»، والشيخ تقي الدين في «عقيدته» انتهى)[(١)].

٥ ـ وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٢٤هـ) وذكر الباب الذى يروى فيه حديث الرؤية، والكرسي، وموضع القدمين، وضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره، وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلىء حتى يضع ربك عَزَّ وَجَلَّ قدمه فيها فتقول قط قط، وأشباه هذه الأحاديث، فقال: **هذه أحاديث صحاح** حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، **وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره)**[(٢)].

فالسلف يؤمنون ويصدقون بهذه الأحاديث مع أنها آحاد، وسيأتي مرادهم بعدم التفسير.

---

(١) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (٤/ ١٨١٧).

(٢) الصفات للدارقطني، ص٤٠، بتحقيق: شيخنا العلامة عبد الله الغنيمان حفظه الله.

٦ ـ وقال الإمام أبو عيسى الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٧٩هـ) بعد ذكر حديث: «**وضع الرحمٰن قدمه فيها** وأزوى بعضها إلى بعض ثم قال: قط قالت: قط قط»:

(وقد روي عن النبي ﷺ روايات كثيرة مثل هذا، ما **يذكر فيه أمر الرؤية أن الناس يرون ربهم، وذكر القدم، وما أشبه هذه الأشياء، والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم** أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف)[1].

فهؤلاء أئمة السلف يؤمنون بما دلت عليه الأحاديث، دون تفريق بين متواتر وآحاد.

٧ ـ وقال الإمام أبو عبد الله ابن بطة العكبري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٨٧هـ): (باب الإيمان بأن الله عَزَّوَجَلَّ يضحك.

قال الشيخ: اعلموا رحمكم الله أن **من صفات المؤمنين من أهل الحق تصديق الآثار الصحيحة وتلقيها بالقبول**، وترك الاعتراض عليها بالقياس ومواضعة القول بالآراء والأهواء؛ فإن الإيمان تصديق، والمؤمن هو المصدق. قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

فمن علامات المؤمنين أن يصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله مما نقلته العلماء، ورواه الثقات من أهل النقل، الذين هم الحجة فيما رووه من الحلال والحرام، والسنن والآثار، ولا يقال فيما صح عن رسول الله كيف؟ ولا لم؟ بل يتبعون ولا يبتدعون، ويسلمون ولا يعارضون، ويتيقنون ولا يشكون ولا يرتابون.

فكان مما صح عن النبي ﷺ رواه أهل العدالة ومن يلزم المؤمنين قبول

---

(١) سنن الترمذي (٤/ ٦٩١) عند الحديث رقم (٣٢٩٨).

روايته وترك مخالفته: أن الله تعالى يضحك فلا ينكر ذلك ولا يجحده إلا مبتدع مذموم الحال عند العلماء، داخل في الفرق المذمومة وأهل المذاهب المهجورة، عصمنا الله وإياكم من كل بدعة وضلالة برحمته)[(١)].

٨ ـ وقال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ: (أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم موتاهم يشهدون لله بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم عَزَّ وَجَلَّ بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ **على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه**)[(٢)].

٩ ـ وقال الحافظ أبو نصر السجزي رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، **وذلك إذا ثبت الحديث ولم يبق شبهة في صحته**. فأما ما عدا ذلك من الروايات المعلولة والطرق الواهية، فلا يجوز أن يعتقد في ذات الله سبحانه ولا في صفاته ما يوجد فيها باتفاق العلماء للأثر)[(٣)].

قلت: كلام السلف والأئمة مستفيض في هذا، وهو مباين لكلام المتكلمين من المؤولة والمفوضة وغيرهم، فإنهم لا يعولون على الأدلة النقلية، ولا يرونها حجة في باب الاعتقاد ما لم تكن متواترة، وبعضهم يشترط شروطاً أخرى فوق ذلك، لكنهم متفقون على رد أحاديث الآحاد في هذا الباب، وهم بهذا مجانبون للسلف في هذا الأصل الكبير الذي هو مصدر التلقي، ثم يأتي من يخدع العوام فيقول: إن السلف كانوا مفوضة، وإن الخلاف بينهم وبين المؤولة خلاف سائغ!

وقد علمت أن رد الاستدلال بالآحاد في العقيدة بدعة لم يعرفها السلف، فتضاف إلى بدعة التأويل والتفويض.

---

(١) الإبانة (٣/ ٩١).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٦٠.

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص١٧٨.

والعجب ممن يرجو النجاة ثم يعرض عن أدلة الوحي بحجة أنها أدلة ظنية لا تفيد اليقين!

وتأمل قول أبي المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: (والذي يزيد ما قلناه إيضاحاً أن النبي ﷺ حين سئل عن الفرقة الناجية قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**» بمعنى من كان على ما أنا عليه وأصحابي، فلا بد من تعرّف ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، وليس طريق معرفته إلا النقل فيجب الرجوع إلى ذلك.

وقد قال النبي ﷺ: «**لا تنازعوا الأمر أهله**»، فكما يرجع في معرفة مذاهب الفقهاء الذين صاروا قدوة في هذه الأمة إلى أهل الفقه، ويرجع في معرفة اللغة إلى أهل اللغة، ويرجع في معرفة النحو إلى أهل النحو، فكذلك يجب أن يرجع في معرفة ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه إلى أهل النقل والرواية؛ لأنهم عنوا بهذا الشأن، واشتغلوا بحفظه، والتفحص عنه، ونقله، ولولاهم لاندرس علم النبي ﷺ ولم يقف أحد على سُنَّته وطريقته)(١).



(١) الانتصار لأصحاب الحديث، ص٤٢.

المبحث الثالث

إثبات الصفات الاختيارية

الصفات الاختيارية: هي الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها؛ كالخلق، والمجيء، والاستواء، والنزول، والغضب، والفرح والضحك، ونحو ذلك، خلافاً للصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات؛ كالعلم والقدرة والحياة والوجه واليدين.

والسلف مطبقون على إثبات هذه الصفات؛ كغيرها، ولا يمكن نقل حرف واحد عنهم في إنكارها.

وقد ورد في أمثلة ما يذكرونه من الصفات المجمع عليها: المجيء، والإتيان، والنزول، والاستواء، والغضب.

وأول من أنكر هذه الصفات ـ من الصفاتية ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلّاب وتبعه من تبعه.

وقد بنى المنكرون لهذه الصفات قولهم على دليل حدوث الأجسام والأعراض، وأن ما تحله الحوادث فهو حادث، وقالوا: لو اتصف بهذه الصفات الحادثة لحلّت به الحوادث.

وسيأتي بيان فساد هذا الدليل، بل هذه المسألة من أدلة فساده أيضاً؛ لأنه إذا لزم من هذا الدليل إنكارُ ما دل عليه الكتاب والسُّنَّة والإجماع، كان دليلاً فاسداً؛ إذ فساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

ومن أدلة إثبات الصفة الاختيارية والفعل الاختياري:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فهذا الاستواء لم يكن في الأزل قطعاً، بل بالضرورة بعد وجود العرش، بل بعد خلق السموات والأرض أيضاً.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٧٨﴾ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٨٠﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٨١﴾﴾ [ص: ٧١ ـ ٨١].

فهذا كلام بعد كلام، كما شاء ربنا ﷻ، وكلامه للملائكة ولإبليس كان بعد وجودهم، بلا ريب. ولهذا اشتهر عن السلف قولهم: يتكلم إذا شاء كيف شاء.

والكلام بعد الكلام ثابت في عشرات النصوص من القرآن والسُّنَّة، منها هذا الحديث الذي يملأ قلب السُّنِّي محبة لله وإجلالاً:

٣ ـ عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «**من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام**» فقيل لأبي هريرة إنا نكون وراء الإمام فقال: اقرأ بها في نفسك فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**قال الله تعالى: قسمت الصلاة بين وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾﴾ قال الله تعالى: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ قال: مجَّدني عبدي (وقال مرة فوض إلي عبدي)، فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ قال: هذا بيني وبين عبدي**

ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»[1].

فهذا كلام بعد كلام، ما أجمله، وما أحلاه، وما أعظمه من رب كريم عظيم، ويا حسرة على المحرومين الذين يقولون: إن الكلام في الأزل، وبلا حرف ولا صوت!

٤ ـ وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله إذا أحب عبداً دعا جبريل فقال: إني أحب فلاناً فأحبه، قال: فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول إن الله يحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء، قال: ثم يوضع له القبول في الأرض. وإذا أبغض عبداً دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلاناً فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إن الله يبغض فلاناً فأبغضوه، قال: فيبغضونه ثم توضع له البغضاء في الأرض**»[2].

وهذه محبة في وقتها لمن هو أهل لها، وبغض في وقته لمن يستحقه.

٥ ـ وتأمل ما يقول آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام حين يفزع الناس إليهم في الموقف العظيم: «**إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله**»[3].

فهل يرتاب عاقل في أن هذا غضب خاص بالموقف، لم يكن في الأزل؟!

وبالجملة فالكتاب والسُّنَّة مملوءان من النصوص الدالة على إثبات الفعل الاختياري.

ومن كلام الأئمة في حكاية الإجماع على ذلك:

١ ـ قال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله في المقالات في جملة قول أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة: (ويقرون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة كما

---

(١) رواه مسلم (٣٩٥).

(٢) رواه البخاري (٧٤٨٥)، ومسلم (٢٦٣٧) واللفظ له.

(٣) رواه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤).

قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء)[(١)].

٢ ـ وقال أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع، والبصر، والعين، والوجه، والعلم، والقوة، والقدرة، والعزة، والعظمة، والإرادة، والمشيئة، والقول، والكلام، **والرضا، والسخط، والحب والبغض، والفرح، والضحك** وغيرها، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين)[(٢)].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذه الجمل التي أثبتها في هذا الجزء كانت معتقد جميعهم، لم يخالف فيها بعضهم، بل أجمعوا عليها كلها)[(٣)].

٣ ـ وقال الحافظ ابن عبد الهادي رَحِمَهُ اللَّهُ: (**واعلم أن السلف الصالح ومن سلك سبيلهم من الخلف متفقون على إثبات نزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، وكذلك هم مجمعون على إثبات الإتيان والمجيء**، وسائر ما ورد من الصفات في الكتاب والسُّنَّة من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، ولم يثبت عن أحد من السلف أنه تأول شيئاً من ذلك)[(٤)].

وإذا كان السلف مجمعين على إثبات الصفات الاختيارية، وكان المتكلمون من أهل التأويل والتفويض يرون هذا حلولاً للحوادث بذات الرب، ويقولون: إنه محال، فكيف يروم أعجمي القلب أن يعقد صلحاً بين السلف والمتكلمين في هذا الباب!

القول بحلول الحوادث لازم لجميع الطوائف:

لقد تأول المتكلمون عشرات النصوص التي تثبت أن الله يتكلم بكلام بعد كلام، ويفعل فعلاً بعد فعل؛ لئلا يلزمهم القول بحلول الحوادث في ذات الرب!

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص٢٩٥.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص٥.

(٣) السابق، ص٣١٥.

(٤) الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص٢٢٩.

ولم يثبتوا صفات الأفعال من الخلق والرَّزق والإحياء والإماتة، التي تقع فعلاً بعد فعل، فراراً من هذا المحذور، وأرجعوا الأمر كله إلى تعلقات القدرة الحادثة[١].

فقيل لهم: إن كانت التعلقات لها وجود في نفس الأمر، فقد لزمكم حدوث الصفة في ذات الله، وإن لم يكن لها وجود، فقد حصل الخلق والرزق والإحياء والإماتة بغير فعل من الله.

وقد تنبه الرازي لهذا، وانتهى إلى القول بأن حلول الحوادث لازم لجميع الطوائف، لأصحابه الأشاعرة ولغيرهم.

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الفصل الخامس عشر: في بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره. ههنا أبحاث: البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟

قالوا: إن هذا القول لم يقل به أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب المذاهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: أنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد، فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال: إنه بقي قادراً على إيجاده؛ لأن إيجاد الموجود محال. والمحال لا قدرة عليه، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفني.

والثاني: أنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في الحال، ثم إنه عند دخول زيد في الوجود يصير مطالِباً

---

(١) قال البيجوري في شرح جوهر التوحيد، ص٨٩: (وخرج بإضافة (صفات) إلى الذات: صفات الأفعال، فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة، بخلافه عند الماتريدية... لأنها عند الأشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، وعند الماتريدية هي عين صفة التكوين القديمة). وقال: (وليست صفاته حادثة؛ لأنها لو كانت حادثة للزم قيام الحوادث بذاته تعالى). وانظر: الكلام على التعلقات القديمة والحادثة في شرح الطحاوية للمؤلف.

له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة، وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل ما كان حاصلاً، ثم حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى.

ولو قال قائل: إن كونه مطالِباً لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصفات. **فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر، أو ليس كذلك؟** والثاني: يقتضي نفي كونه تعالى مطالِباً في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله.

والثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعاً لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة، وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى).

وذكر لزوم هذا على قول المعتزلة والفلاسفة، ثم قال:

(فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق)(١).

هذا وللنفاة حجج ضعيفة اعتمدوا عليها، وقد نقضها أهل السُّنَّة(٢).



---

(١) المطالب العالية (٢/١٠٦)، ونحوه في «الأربعين في أصول الدين» له، ص١١٨.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/١٢٠٩ ـ ١٢١٣)، صفة النزول الإلهي، عبد القادر بن محمد الغامدي، ص٤٠٥ ـ ٤٥٤.

المبحث الرابع

القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر

هذه قاعدة عظيمة من قواعد ضبط هذا الباب، ومن أهمها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام، ولا يستريب مطلع على كلام السلف أنهم متفقون على مضمونها، فلا فرق عندهم بين صفة وأخرى **من جهة الإثبات**، فكل ما جاء في القرآن أو صح به الحديث، وجب إثباته، لا فرق عندهم بين كونه صفة ذاتية، أو فعلية، أو غير ذلك من المسميات التي حدثت بعدُ.

وقد وردت هذه القاعدة في كلام جماعة من الأئمة، لكن لم يفصل القول فيها أحد قبل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(ويمكن إجمال ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي:

١ ـ أن من نفى بعض الصفات وأثبت البعض الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

٢ ـ أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ لأنه قد يكون ثبت بدليل آخر غير هذا الدليل.

٣ ـ أن كل من أوّل صفة لزمه فيما أوّله نظير ما ظن أنه يلزمه فيما فر منه.

٤ ـ أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة:

أ ـ فإذا كان السمع قد دلَّ على الصفات السبع، فقد دلَّ أيضاً على غيرها، ووجه الدلالة وقوة النص واحدة.

ب ـ وإذا دلَّ العقل على الصفات السبع، فيمكن أن يدل العقل على غيرها، مما ينفيه هؤلاء.

٥ ـ أنه يقال للأشعري نظير ما يقوله هو للمعتزلي في مسألة الأسماء.

٦ ـ أن هذا الأصل يمكن أن يُردَّ به على جميع النفاة.

أ ـ الأشعري الذي يثبت بعض الصفات دون بعض.

ب ـ والمعتزلي الذي يثبت الأسماء وينفي الصفات.

ج ـ الجهمي الذي ينفي الأسماء والصفات، ولكن يقرُّ بأنَّ الله شيء، وأنه موجود.

د ـ والغلاة: الذين يسلبون النقيضين.

وقد استخدم شيخ الإسلام هذا الأصل في الرد على هؤلاء جميعاً، وبيَّن تناقضهم)[1].

ومن أمثلة استعمال هذه القاعدة:

رد شبهة التجسيم عن أهل السُّنَّة.

فإذا قال الأشعري: لا يعقل رضا وغضب إلا ما يقوم بقلب هو جسم، ولا يعقل وجه ويدٌ إلا ما هو جارحة وبعضٌ من جسم.

أجاب أهل السُّنَّة: ولا نعقل علماً إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعاً وبصراً وكلاماً إلا ما هو قائم بجسم، فلم فرقتم بين المتماثلين، وقلتم: إن هذه يمكن قيامها بغير جسم، وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم، وهما في المعقول سواء؟

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (من نفى شيئاً من الصفات لكون إثباته تجسيماً وتشبيهاً، يقول له المثبت: قولي فيما أثبتُه من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبتَّه من ذلك، **فإن تنازعا في الصفات الخبرية، أو العلو، أو الرؤية أو نحو**

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود (٣/١١٨٧)، وانظر: التدمرية، لشيخ الإسلام، ص٣١ ـ ٤٢، ت: د. محمد السعوي.

ذلك **وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه**؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم.

قال له المثبت: لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات وتقول: الموصوف بها ليس بجسم، جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم.

فإن قال له: هذه معان وتلك أبعاض(١).

قال له: الرضا والغضب والحب والبغض معان(٢)، واليد والوجه ـ وإن كان بعضاً(٣) ـ فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضاً ومحلها ليس بجسم، جاز لي أن أثبت هذه مع أنها **ليست أبعاضاً**)(٤).

ويقال لهم: (ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمة، ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا كلام إلا ما كان بشفتين ولسان، ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة، وأنتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد؛ فإن كان ما تثبتونه مماثلاً لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات، فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولا فرق بين صفة وصفة؛ فإن ما نفيتموه من الصفات يلزمكم فيه نظير ما أثبتموه، فإما أن تعطلوا الجميع وهو ممتنع، وإما أن تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع، وإما أن تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره.

---

(١) وهذا ما يدندن حوله المعطلة اليوم، من أن الوجه واليد أبعاض وأجزاء وذات أبعاد... إلخ هذيانهم، وهذا من ارتكاسهم في ظلمة التجسيم قبل التعطيل، وسيأتي جواب شبهتهم، انظر: ص٥٢٧ من هذا البحث.

(٢) أي: فيلزمكم إثباتها لو كنتم صادقين!

(٣) أي: في حق المخلوق، كما أن السمع والبصر والكلام أعراض في حقه.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٧).

وحينئذٍ فلا فرق بين صفة وصفة، فالفرق بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر فراراً من التشبيه والتجسيم، قول باطل يتضمن الفرق بين المتماثلين، والتناقض في المقالتين)[١].

وقد استعمل هذه القاعدة جماعة من الأئمة، منهم:

١ ـ عثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ) مبيناً أن الصفات الثابتة بالأحاديث النبوية؛ كالصفات الثابتة بالكتاب، ولا فرق.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولو قد آمنتم باستواء الرب على عرشه، وارتفاعه فوق السماء السابعة بدءاً إذ خلقها؛ كإيمان المصلين به، لقلنا لكم: ليس نزوله من سماء إلى سماء، بأشد عليه ولا بأعجب من استوائه عليها إذ خلقها بدءاً؛ فكما قدر على الأولى منهما كيف يشاء، فكذلك يقدر على الأخرى كيف يشاء!!

وليس قول رسول الله ﷺ في نزوله بأعجب من قول الله تبارك وتعالى: (﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ومن قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، فكما يقدر على هذا يقدر على ذاك)[٢].

٢ ـ قوّام السُّنَّة الأصبهاني (ت٥٣٥هـ): قال في الرد على من أنكر أن الكلام بحرف وصوت: (إن جاز أن يقال: إنه لم يتكلم بحرف وصوت؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الأدوات، وجب أن لا يثبت له العِلم؛ لأنه لا يوجد في الشاهد علم، إلا علم ضرورة، أو علم استدلال، وعلم الله يخرج عن هذين القسمين)[٣].

٣ ـ يحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨هـ): وقد استعملها لنفس الغرض السابق.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٥).
(٢) الرد على الجهمية، ص٩٤.
(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٤٣).

قال رَحِمَهُ اللهُ: (ويقال للأشعري: قد أقررت بأن لله سمعاً وبصراً وعلماً وقدرة وحياة وكلاماً، لتنفي عنه ضد هذه الصفات؛ فلما كان السمع الذي أثبته لله، هو السمع المعهود في لغة العرب، وهو إدراك المسموعات، وكذلك الضد المنفي عنه، هو الضد المعهود في لغة العرب، وهو الصمم، وكذلك البصر الذي أثبته لله هو المعهود في كلام العرب وهو إدراك المبصرات، والعلم هو إدراك المعلومات، وجب أن يكون الكلام لله هو الكلام المعهود في كلام العرب، وهو ما كان بحرف وصوت، كما أن ضده المنفي عنه، وهو الخرس المعهود عندهم؛ فأما إثبات كلام لا يفهم ولا يعلم، فمحال)(١).

٣ ـ ابن عبد البر المالكي (ت٤٦٣هـ): قال رَحِمَهُ اللهُ في إثبات صفة النزول: (والقول في كيفية النزول؛ كالقول في كيفية الاستواء والمجيء، والحجة في ذلك واحدة)(٢).

٤ ـ ابن الزاغوني الحنبلي (ت٥٢٧هـ): في رده على من قال: إن من أثبت الوجه لزمه أن يثبت **عضوًا وجارحة ذات كمية وكيفية**. فأجاب بأنه يلزمهم نظير ذلك فيما أثبتوه من الحياة والعلم والقدرة؛ **فإن العِلم في الشاهد عرَض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة أو اكتساب**(٣).

٥ ـ ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ): في رده على من قال: إن إثبات الصوت في كلام الله يلزم منه التشبيه؛ لأن الصوت في المشاهدات يكون من اصطكاك الأجرام، فرد عليهم ابن قدامة بأنه يلزمهم نظير ذلك فيما أثبتوه من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات(٤).

٦ ـ الحافظ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ): وقد استعملها في الرد على من قال: **لا تكون اليد حقيقة إلا جارحة وجسماً**(٥).

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٦٨).
(٢) التمهيد (٧/ ١٤٣).
(٣) يأتي كلامه بتمامه، انظر: ص٣٦٢.
(٤) انظر: ص٤٩٧.
(٥) انظر: ص٥٢٩.

ثم إن هذه القاعدة استعملها جماعة من المتكلمين، في الرد على خصومهم.

فمن هؤلاء: أبو الحسن الأشعري، والباقلاني في ردهما على من قال: إن اليد إذا لم تكن نعمة، فهي جارحة، وكان جوابهما: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيّاً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم على الله تعالى بذلك.

وكما لا يجب متى كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً أو جسماً لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك[1].

ومنهم الجويني: حيث ألزم شيوخ المذهب الأشعري الذي أثبتوا بعض الصفات الخبرية كالوجه واليدين، ونفوا بعضها، أو نفوا الأفعال الاختيارية، أن يثبتوا الجميع أو يؤولوا الجميع.

قال رحمه الله: (ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات، بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات، تمسكاً بالظاهر فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه)[2].

ومن هؤلاء الرازي[3]، والقرطبي[4].

وتبين بهذا أن هذه القاعدة لم ينفرد بها شيخ الإسلام رحمه الله وإن كان قد توسع فيها وأجاد، ولكنها قاعدة قديمة استعملها أهل السُّنَّة وغيرهم في الرد على خصومهم، وهي مستندة لعموم الأدلة ولعموم كلام السلف الذين لم يفرقوا بين صفة وصفة.

---

(١) يأتي نقل كلامهما، انظر: ص٥٢٨.

(٢) الإرشاد، ص١٤٨.

(٣) حيث ألزم الماتريدية القائلين بامتناع سماع كلام بلا حرف ولا صوت بقوله: (كما أنه يستبعد سماع كلام، لا يكون حرفاً ولا صوتاً؛ فكذلك يستبعد رؤية موجود لا يكون جسماً، ولا حاصلاً في جهة معينة. فإن كان الاستبعاد معتبراً، فليكن معتبراً في الموضعين، وحينئذ نلزمكم أن تحكموا بامتناع رؤيته، وإن كان باطلاً في الموضعين، فحينئذٍ نلزمكم أن تحكموا بأنه لا يمتنع سماع كلام لا يكون حرفاً ولا صوتاً) مناظرات الرازي في بلاد ماوراء النهر، ت: د. فتح الله خليف، ص٥٣.

(٤) الأسنى (٢/ ١٧٤).

ثم ابتلينا في هذا الزمن بمن شغب على هذه القاعدة بكلام سمج بارد، وزعم إثبات فروق بين الصفات الخبرية وغيرها تبطل القاعدة.

قال (المفوِّض): (بطلان مقولة: (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر) وبيان الفروق بين الصفات الخبرية وغيرها)(١).

ثم قال: (وهذه القاعدة لا يمكن أن تثبت إذ الفروق بين الصفات الثابتة بالعقل والنقل وبين الصفات الخبرية واضحة جلية، ذكرها أهل العلم، وقد أحسن عرضها الدكتور محمد عياش الكبيسي حفظه الله).

وساق من كلامه أربعة أمور، زعم أنها فروق تبطل القاعدة، وهذا نصه مع التعقيب عليه.

قال في بيان الفرق الأول: (الصفات غير الخبرية كلها ثابتة بالسمع مع العقل، بخلاف الصفات الخبرية التي طريق ثبوتها الخبر المجرد، وهذا أمر متفقٌ عليه عند الجميع، وهذا لوحده كافٍ في الرد على هذا الأصل، فإذا اقترن بذلك أن العقل يعارض ظاهر الخبر ـ كما يرى أهل التأويل ـ بَانَ الفرق الأوسع)(٢).

قلت: تأمل قوله: (وهذا لوحده كافٍ في الرد على هذا الأصل) لتعلم أنه كلام لا وزن له، فكون العقل لم يدل عليها ـ لو سلم ذلك ـ فهذا لا يعني عدم ثبوتها، فإن عدم الدليل المعين لا يعني عدم المدلول.

والعجب أن شيخ الإسلام في عرضه للقاعدة أورد هذا الفرق وأبطله، فكان على الرادّ عليه أن يناقشه لا أن يوهم أنه أتى بفرق غاب على الشيخ.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: (فإن قال: تلك الصفات أثبتها العقل؛ لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك.

---

(١) القول التمام، ص٨٩.

(٢) الصفات الخبرية، د. محمد عياش الكبيسي، ص١٢٢.

قال له سائر أهل الإثبات: **لك جوابان:**

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعيّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات[١]، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على **الرحمة**؛ كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على **محبتهم**، وعقاب الكافرين يدل على **بغضهم**، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدل على **حكمته** البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى؛ لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)[٢].

وقد حاول الدكتور الكبيسي أن يثبت أن العقل قد يصل إلى نفي الصفات الخبرية عن الله، وأورد (دليل التركيب) الذي سيأتي إبطاله.

وهذا الكلام الذي نقله (المفوض) فرحاً به، يدل على أن التفويض مجرد ستار لنفي الصفة، وتسويغ التأويل، وقد ختم الدكتور الكبيسي كلامه هذا بقوله: (وإن كانت لا تفيد التركيب، فهذا هو قول المؤولين؛ لأنهم قالوا: الله يخلق بقدرته).

فإما القول بالتركيب، وإما التأويل!

---

(١) هذا لا يتأتي في جميع الصفات الخبرية، كالاستواء والنزول والوجه واليدين، لكن مراد شيخ الإسلام أنه إذا أمكن إثبات بعض الصفات بالعقل كالرحمة والمحبة والبغض والحكمة، بطل مذهب المخالف المقتصر على إثبات سبع صفات بزعم أن العقل دل عليها ولم يدل على غيرها.

(٢) التدمرية، ص٣٣.

الفرق الثاني: قال الدكتور الكبيسي: (إذا جعلنا الدليل العقلي بجانب، واتجهنا إلى دراسة الأدلة السمعية في الصفات، فإننا سنجدها مختلفة، فأغلب الصفات التي دل العقل على وجوبها جاءت في النقل مقصودة لذاتها، وربما مقترنة بصيغة الأمر بالإيمان بها، ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ محمد: ١٩][1]، ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣٣] وهكذا في الإرادة والسمع والقدرة ونحوها، بينما أغلب النصوص في الصفات الخبرية لم تأت لتقرير صفةٍ لله، أو الأمر بالإيمان بها، وإنما يتكلم الله سبحانه عن سفينة نوح ويصف سيرها فيقول ﷻ: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾﴾ [القمر: ١٤]، وتكلم الله عن الإنفاق وسعته عند الله فيقول ﷻ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، ولم يأت أبداً نصٌّ يقول: آمنوا أن الله له عينٌ أو اعلموا أن الله متصف باليدين، بينما تجد التأكيد على الصفات الأخرى حتى كان من أسلوب القرآن المعروف أن يختم آياته بتقرير تلك الصفات، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠] ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشُّورى: ١١] ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]، بينما لم يرد وهو الذي له يدان ونحوها. وخلاصة الأمر: أن الصفات غير الخبرية سيق لها النص أصالة وأغلب الصفات الخبرية لم يُسَق النص لها، وإنما ذكرت في النص عرضاً، والفرق بين الحالتين معروف في كتب الأصول، فافترقت الخبرية عن غيرها من هذا الجانب، وهو في غاية الأهمية والله أعلم).

قلت: **الجواب من وجهين**:

الأول: المنع، فلا نسلم أن الصفات الخبرية ذكرت في النص عرضاً، وتأمّل نصوص إثبات المجيء والإتيان والنزول والضحك والفرح والعجب والرضى والرحمة والمحبة ـ وكلها صفات خبرية ـ لتجد أن النص مسوق لإثباتها وتقريرها.

---

(١) هذا خطأ في الاستدلال، فليس في الآية أمر بإثبات العلم لله، كما ظن.

قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال سبحانه: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠]، وفي الأحاديث: «**ينزل ربنا**» «**يضحك الله لرجلين**» «**لله أشد فرحاً بتوبة عبده**» «**يعجب ربك من الشاب ليس له صبوة**» ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: ١٨]، وكم ختمت الآيات بإثبات الرحمة والمحبة، كما في قوله: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة: ١٩٥]، و﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [آل عمران: ٧٦]، ﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقد جاء الأمر بالإيمان بالمغفرة والرحمة، كما في قوله: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٨﴾﴾ [المائدة: ٩٨]، إلى غير ذلك، وكم في السُّنَّة من حديث في إثبات محبة الله لما يشاء من الأقوال والأفعال والأشخاص.

الثاني: أن يقال: هب أن هذه الصفات ذُكرت عرضاً، ولكن الله ﷻ أضافها لنفسه، وأضافها له رسوله ﷺ، وأجمع السلف على إثباتها، فهل في هذا التشغيب إلا إنكار هذه الصفات؟

وهل هذا إلا استدراك على الشرع وافتئات عليه، هلا عبر بكذا أو كذا؟!

وهل جهل السلف الفرق بين هذه الصيغ؟ وفات عليهم ما علمه الدكتور الكبيسي؟

وهل أخطأوا حين أثبتوا من صفات الله الوجه واليدين والأصابع والاستواء والنزول والمجيء والفرح والغضب والمحبة والرضى وغيرها مما ورد به الخبر؟!

الفرق الثالث: قال الدكتور الكبيسي: (اشتقاق الأسماء الحسنى من الصفات غير الخبرية يعطيها قوة تفتقر إليها الصفات الخبرية، وعلى سبيل المثال: الله قدير وهو متصف بالقدرة، وعليم وهو متصف بالعلم، وسميع وهو متصف بالسمع، وهكذا.

بينما أغلب الصفات الخبرية لم تشتق منها أسماء الله، فلم يسم الله نفسه

ماكراً أو مستهزئاً أو مخادعاً أو متردداً أو مستوياً أو النازل أو الآتي ونحوها، وهذا فارق آخر لا يقل أهمية عن سابقيه).

والجواب: أن يقال: ما تعني بقولك: (يعطيها قوة تفتقر إليها الصفات الخبرية)؟

إن كنت تعني بذلك أن الصفات الخبرية لا تثبت، فهذا رد للنصوص ولما أجمع عليه السلف.

وإن كنت تقول بثبوتها، فليس في هذا الكلام إلا التشكيك والتشغيب، مع ما فيه من الإساءة بإيراد صفات المكر والاستهزاء والخداع، فإن هذه لا يوصف الله بها بإطلاق من غير تقييد، فضلاً عن أن يشتق له اسم منها.

الفرق الرابع: قال الدكتور الكبيسي: (شيوع الخلاف في الصفات الخبرية عند أهل السُّنَّة والجماعة، بل وعند السلف، كما نقل ابن تيمية لنا اختلاف الصحابة في تأويل الساق، وكما اختلف هو وتلميذه ابن القيم في تأويل الوجه، مع عدم وجود أي خلاف يذكر في غير هذه الصفات لا عند السلف ولا عند غيرهم من أهل السُّنَّة، دليل على وجود فرق بين هذه الصفات وتلك، فكيف إذاً يسلَّم لابن تيمية هذا الأصل)

قلت: هذه الأسطر ملئت كذباً وتلبيساً، فليس هناك خلاف بين أهل السُّنَّة في إثبات الصفات الخبرية، وليس هناك خلاف بين الصحابة في إثبات الساق، ولا بين ابن تيمية وابن القيم في إثبات صفة الوجه، والخلاف في آية هل تدل على الصفة أو لا، لا يعتبر خلافاً في إثبات الصفة عند من له أدنى معرفة.

وقد بَانَ بهذا أنه لا أثر لهذه الفروق المزعومة على قاعدة (القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر) فهي قاعدة صحيحة محكمة آخذة بخناق كل مبتدع، ولله الحمد والمنة.

ثم إن (المفوّض) لم يكتف بما نقله عن الدكتور الكبيسي، فنقل عقبه كلاماً للأستاذ محمد صالح الغرسي، وقال: (وقد جلَّى المسألة من وجه آخر العلامة محمد صالح بن أحمد الغرسي).

وحاصل ما ذكره الأستاذ الغرسي التفريق بين صفات: الرحمة والغضب والرضى، وبين صفات اليد والوجه والجنب والأصابع.

وقد أورد ثلاثة فروق:

الأول: أنك في صفات الرحمة والغضب والرضى، (تُثبِت صفةً معنوية لله تعالى أثبتها الله تعالى لنفسه من الرضى والغضب ونحوهما، ثم تنفي عن الله تعالى ما يوهمه اللفظ من التغير والانفعال الذي هو على الله تعالى محال، فتعود هذه الصفات إلى صفة الإرادة أو إلى صفة الفعل كما قدمناه، فيكون كلامك من نوع قولنا: لله علم لا كعلمنا حيث أثْبَتَّ لله تعالى العلم، ونفيتَ أن يكون على وجه النقص الذي هو في حقه تعالى محال، فينفعك قولك: «ليس كرضانا» بعد قولك: «لله تعالى رضا» حيث يفيد قولك هذا أن رضاه تعالى ونحوه ليس على وجه التغير والانفعال الذي هو على الله محال.

وأما في قولك: «لله تعالى يد لا كيدنا» **فمن أجل أن اليد موضوع للعضو المعلوم، وهي منفية عن الله تعالى أصلاً بدلائل مخالفته للحوادث، فقد أثْبَتَّ بقولك هذا لله ما هو منفي عنه أصلاً ورأساً**، ولم تثبت له ما هو ثابت له أصلاً ومنفي عنه وصفاً وكيفية، حتى ينفعك بعد قولك: «لله يد» قولُك: «لا كيدنا»، بل يكون قولك: «لا كيدنا» كلاماً لا معنى له ومناقضاً لقولك: «لله يد» إن كنت أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف والأصل لأنك نفيت به ما أثبته بقولك: «لله يد»، ويكون مؤكداً للتشبيه والتمثيل إن أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف دون الأصل لأنك تكون قد أثبت لله أصل الجارحة، ونفيت عنها الوصف والهيئة المخصوصة ليد الإنسان، فيكون كلامك هذا من قبيل قولك: «لله نسيان لا كنسياننا ومرض لا كمرضنا»)[1].

قلت: كلامه صريح في نفي صفة اليد، فما فرح (المفوّض) به!

وهذا يؤكد ما تقدم من أن (التفويض) ستار، وإلا فالقوم على التعطيل البيّن.

---

(١) القول التمام، ص٩٢.

إن (المفوّض) يزعم أنه على مذهب السلف، والسلف يقولون: إن المحذور أن تقول: يد كيد، فإذا قلت: يد، ولم تقل كيد، فليس هذا تشبيهاً[(١)].

أما الأستاذ الغرسي فيرى أن (اليد) منفية عن الله أصلاً ورأساً، وأنه لا ينفع المثبت أن يقول: يد لا كأيدينا، وهذا لا كلام لنا معه؛ لأنه يردّ على الله وعلى رسوله وعلى إجماع السلف.

الفرق الثاني: قال الغرسي: (إن الله تعالى قد أسند الرحمة والرضى والغضب ونحوها إلى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله على وجه الإسناد التام الذي هو بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره ونحوها، حيث وصف الله تعالى نفسه بالغفور الرحيم، والرحمٰن الرحيم، وقال: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ ٱللَّهُۚ﴾ [الدخان: ٤٢] وقال تعالى: ﴿رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُۚ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦].

وأما ما هو موضوع للأعضاء والجوارح ونحوها فلم يرد في كلام الله تعالى وكلام رسوله إسنادها إلى الله تعالى على هذا الوجه، وإنما ورد نسبتها إلى الله تعالى على وجه الإضافة فقط كقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] وقوله: ﴿فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

قلت: جوابه من وجهين:

الأول: المنع، فقد جاء إسناد الوجه واليد إلى الله تعالى على الوجه الذي ذكره، وهو إسناد الفعل إلى الفاعل. قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]، فهذا إسناد تام بين الفعل والفاعل!

ومن الإسناد بين المبتدأ وخبره، قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله ﷺ: «**يد الله ملأى**»[(٢)]، وأي فرق بين هذا وبين قوله:

---

(١) انظر: ما سيأتي عن أحمد وإسحاق نصاً.

(٢) رواه البخاري (٤٦٨٤).

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فكلاهما إسناد بين مبتدأ وخبر، والمبتدأ فيهما مضاف إلى ذي العزة والجلال، وهل تريد أن يقول أفصح الخلق: «اليد ملأى» من غير إضافة؟!

الثاني: أن يقال: وما أفادكم الإسناد التام؟! وهل أثبت الأشاعرة صفة الرحمة والرضى والغضب!

ونقول: من أثبت هذه الصفات لأجل الإسناد التام بين الفعل والفاعل، لزمه إثبات النزول، والعَجب، والضحك، والفرح، والقبض، فكلها ثابتة على هذا الوجه!

وهل يعتري المؤمن شك في إثبات اليدين والأصابع، بعد قول النبي ﷺ: «**يأخذ الله ﷻ سماواته وأرضيه بيديه فيقول: أنا الله ويقبض أصابعه ويبسطها**»[1].

الفرق الثالث: قال الغرسي: (إن الرضى والرحمة والغضب ونحوها قد سيقت في كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه إثباتها لله تعالى، ولم تسق في كلامهما على طريق إثبات أمر آخر لله تعالى، وأما اليد والجنب[2] والرجل والأصبع ونحوها فلم تسق في كلام الله تعالى وكلام رسوله على طريق إثباتها لله تعالى؛ بل سيقت على طريق إثبات أمر آخر لله تعالى. فمثلاً قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ سيق لإثبات الملوكية والسلطنة المطلقة لله تعالى، لا

---

(١) رواه مسلم (٢٧٨٨).

(٢) الجنب لا يثبت صفة لله تعالى، قال شيخ الإسلام ﷺ في الجواب الصحيح (٤/ ٤١٥): (لا يعرف عالم مشهور عند المسلمين ولا طائفة مشهورة من طوائف المسلمين أثبتوا لله جنباً نظير جنب الإنسان وهذا اللفظ جاء في القرآن في قوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ...﴾ وفي القرآن ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير جنب الإنسان فإنه قال: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦ والتفريط ليس في شيء من صفات الله ﷻ، والإنسان إذا قال: فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه، لا يريد به أن التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرط في جهته وفي حقه، فإذا كان هذا اللفظ إذا أضيف إلى المخلوق لا يكون ظاهره أن التفريط في نفس جنب الإنسان المتصل بأضلاعه، بل ذلك التفريط لم يلاصقه، فكيف يظن أن ظاهره في حق الله أن التفريط كان في ذاته). وانظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٨٠٧)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٧).

لإثبات اليد لله تعالى، وقوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ سيق لإثبات الحسرة على التفريط في حقوق الله، لا لإثبات الجنب لله تعالى.

وقول النبي ﷺ: «**إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**» سيق لبيان أن قلب الإنسان طوع إرادته تعالى وقدرته يقلبه كيف يشاء، ولم يَرِدْ لإثبات الأصابع لله تعالى، ولا لبيان أن في جوف كل إنسان أصبعين من أصابع الرحمٰن مكتنفتين بقلبه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، إلى غير ذلك من الأمثلة، والله تعالى أعلم بالصواب).

قلت: هذا تحكّم ودعوى مجردة!

فما تقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤] في ستة مواضع من القرآن، هل سيق إلا لإثبات الصفة؟

وما تقول في قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] «**ينزل ربنا**» «**يضحك الله**» «**يعجب ربك**» وهل سيقت إلا لإثبات ما تضمنته من الصفات؟

وما الذي سيق لأجله حديث أبي موسى قال: قام فينا رسول الله ﷺ **بخمس كلمات** فقال: «**إن الله** ﷻ **لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور** (وفي رواية أبي بكر: **النار**) **لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**)[1].

فهذه خمس كلمات، كل كلمة منها مقصودة، وفيها إثبات الوجه وأن له سُبحات، وفيها إثبات البصر أيضاً، وإثبات الحجاب.

وما الذي سيق لأجله حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**يد الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار** ـ وقال: ـ **أرأيتم ما أنفق منذ خلق السمٰوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يده** ـ وقال: ـ **عرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع**»[2].

---

(١) رواه مسلم (١٧٩).

(٢) رواه البخاري (٧٤١١).

فهل هناك أصرح من هذا في إثبات اليدين؟!

وهب أن السياق في نصٍّ كان له معنى عام، فهل يقول مؤمن: إن الله أو نبيه ﷺ نسب لربه ما هو محال، ليتوصل إلى إثبات معنى آخر صحيح؟!

فنحن نقطع بأن الله له الملك والعظمة، وأن له يداً كما أخبر.

ونقطع بأن الله مطلع متصرف في قلوب العباد، وأن له أصبعين وأصابع كما أخبر نبيه الصادق الذي لا ينطق عن الهوى.

وأما (أن في جوف كل إنسان أصبعين من أصابع الرحمٰن مكتنفتين بقلبه) فهذا باطل لا يلزم من النص، وليس هو ظاهره.

وإنما أطلنا في المبحث لضرورة الرد على ما ذكره (المفوّض) في إنكار هذه القاعدة.



المبحث الخامس

إجراء نصوص الصفات على ظاهرها

اتفق أهل السُّنَّة على إثبات الصفات الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وإثبات معانيها اللائقة بالله تعالى، مع تفويض الكيفية، وحملوا نصوصها على الحقيقة، وأجروها على ظاهرها.

وهذه الجمل ثابتة عنهم، لا تحصى كثرة، كما سيأتي النقل عنهم، ولا أعلم أحداً من السلف قال: إن ظاهر نصوص الصفات أو ظاهر بعضها يفيد التشبيه أو التجسيم، وأنه يجب نفي ظاهرها لذلك، بل قد صرحوا بخلاف ذلك، وأنها تجرى على ظاهرها، وتمرّ كما جاءت، ويُسلّم لها.

وأما المتكلمون فعلى قسمين:

الأول: من يرى أن ظاهر نصوص الصفات التمثيل والتشبيه بصفات المخلوقين، وهذا قول الجهمية والمعتزلة.

والثاني: من فرق بين ظواهر النصوص، فجعل ظاهر بعضها المعنى اللائق بالله تعالى، وظاهر بعضها الآخر التشبيه والتجسيم، وهذا قول الأشاعرة والماتريدية، وسيأتي النقل عن جماعة منهم أن الأخذ بظواهر النصوص كفر.

والظنّ بأن ظاهر بعض النصوص تجسيم وتشبيه: قدح في هذه النصوص، وقدح في بيان الرسول ﷺ وبلاغه؛ إذْ لم يحذر أمته من هذه الظواهر، ولا بيَّن لهم وجوب تأويلها أو تفويضها، بل يلزم منه نسبة الكذب إلى الله وإلى رسوله ﷺ؛ لأن الأصل حمل الكلام على ظاهره، ولا يجوز

صرفه عن ظاهره إلا بقرينة، والمتكلم إذا أراد بكلامه خلاف الظاهر، ولم ينصب قرينة على إرادته خلاف الظاهر، كان كاذباً، وما يدعيه المتكلمون من أن القرينة هنا هي الاستحالة العقلية، ـ أو احتمالها!! ـ، لا تخرجهم من هذه الورطة؛ لأن هذه القرينة لا يعلمها المخاطب.

والنفوس السليمة والفطر المستقيمة لا تفهم من نصوص الصفات إلا اللائق بالله تعالى، وهو ظاهر النصوص في حقيقة الأمر، وأما النفوس المريضة فإنها تذهب إلى التشبيه والتجسيم، ثم تفر من ذلك إلى التعطيل(١).

أولاً: المراد بالظاهر:

بيّن أهل العلم أن المراد بالظاهر: ما يسبق إلى الفهم، لأهل اللسان، وأن هذا الظهور قد يكون بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام.

قال الإمام أبو الحسن علي بن الزاغوني الحنبلي رحمه الله (ت٥٢٧هـ): (**الظاهر ما كان متلقى من اللفظ على طريق المقتضي، وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم. حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك، عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية**، وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالها: إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق، وكما نقول في الأمر: إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب، إلى أمثال ذلك مما يُرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف)(٢).

وبنحو هذا قال الإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله (ت٦٢٠هـ) مبيناً أن الظاهر ما يتبادر إلى الأفهام.

قال رحمه الله: (وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ، بدليل أنه

---

(١) من أمثلة ذلك: قول ابن جماعة الأشعري في تعطيله لصفة النزول: (كيف تسعه سماء الدنيا وهي بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة؟ فيلزم عليه أحد أمرين: إما اتساع سماء الدنيا كل ساعة حتى تسعه، أو تضاؤل الذات المقدسة عن ذلك حتى تسعه). إيضاح الدليل، ص١٦٥، فهذا تكييف قاد إلى التعطيل.

(٢) الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني، ص٢٨١، ويأتي بتمامه في كلام مهم حول إثبات اليد والوجه.

المتبادر إلى الأفهام منها، **وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازاً)**[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧٢٨هـ): (**فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام**، وليست «هذه المعاني» المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضا تدل على حدوثنا، يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساماً كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها)[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما حلفه: أن ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره: فلفظة الظاهر قد صارت مشتركة؛ **فإن الظاهر في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين.**

فإن أراد الحالف بالظاهر شيئاً من المعاني التي هي من خصائص المحدثين، أو ما يقتضي نوع نقصٍ بأن يتوهم أن الاستواء مثل استواء الأجسام على الأجسام، أو كاستواء الأرواح إن كانت لا تدخل عنده في اسم الأجسام: فقد حنث في ذلك وكذب؛ وما أعلم أحداً يقول ذلك؛ إلا ما يروى عن مثل داود الجواربي البصري ومقاتل بن سليمان الخراساني وهشام بن الحكم الرافضي، ونحوهم، إن صح النقل عنهم...

وإن أراد الحالف بالظاهر ما هو الظاهر في فطر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتت الآراء؛ وهو الظاهر الذي يليق بجلاله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كما أن هذا هو الظاهر في سائر ما يطلق عليه سبحانه من أسمائه وصفاته؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والمحبة، والغضب،

---

(١) ذم التأويل، ص٤٥، وسيأتي بتمامه.

(٢) الرسالة المدنية، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٥).

والرضا؛ كقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] و«**ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة**» إلى غير ذلك فإن ظاهر هذه الألفاظ إذا أطلقت علينا أن تكون أعراضاً أو أجساماً؛ لأن ذواتنا كذلك؛ وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله ﷻ إلا ما يليق بجلاله، ويناسب نفسه الكريمة. . .

ومن قال من المتأخرين: إن مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، فيجب لمن أحسن به الظن أن يعرف أن معنى قوله: «الظاهر»: الذي يليق بالمخلوق لا بالخالق، ولا شك أن هذا غير مراد، ومن قال: إنه مراد فهو بعد قيام الحجة عليه كافر)(١).

وشيخ الإسلام يشير هنا إلى أن الظاهر أصبح لفظاً محتملاً، نظراً لتلوّث الفطر، وظهور المقالات الفاسدة، ولهذا أصبح الظاهر ظاهرين، كما يقول الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللهُ (ت٧٤٨هـ):

(قلت: **قد صار الظاهر اليوم ظاهرين:**

أحدهما: حق، **والثاني**: باطل، فالحق أن يقول: إنه سميع بصير مريد متكلم حي عليم كل شيء هالك إلا وجهه، خلق آدم بيده، وكلم موسى تكليماً، واتخذ إبراهيم خليلاً، وأمثال ذلك، فنمره على ما جاء، **ونفهم منه دلالة الخطاب كما يليق به تعالى**، ولا نقول: له تأويل يخالف ذلك.

والظاهر الآخر، وهو الباطل والضلال، أن تعتقد قياس الغائب على الشاهد، وتمثل البارئ بخلقه تعالى الله عن ذلك، بل صفاته كذاته، فلا عدل له، ولا ضد له، ولا نظير له، ولا مثل له، ولا شبيه له، وليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، وهذا أمر يستوي فيه الفقيه والعامي والله أعلم)(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (المتأخرون من أهل النظر قالوا مقالة مولدة **ما علمت أحداً سبقهم بها**.

---

(١) الفتيا الدمشقية، ضمن مجموع الفتاوى (٣٣/ ١٧٥)، والتسعينية (٢/ ٥٥٧).

(٢) سير أعلاء النبلاء (١٩/ ٤٤٩).

قالوا: هذه الصفات تمر كما جاءت، ولا تؤول، **مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد**[١]. فتفرع من هذا أن الظاهر يُعني به أمران:

أحدهما: أنه لا تأويل لها غير **دلالة الخطاب**، كما قال السلف: الاستواء معلوم، وكما قال سفيان وغيره: قراءتها تفسيرها، **يعني: أنها بينة واضحة في اللغة لا يبتغى بها مضائق التأويل والتحريف**، وهذا هو مذهب السلف، مع اتفاقهم أيضاً أنها لا تشبه صفات البشر بوجه؛ إذ الباري لا مثل له لا في ذاته ولا في صفاته.

الثاني: أن ظاهرها هو الذي يتشكل في الخيال من الصفة، كما يتشكل في الذهن من وصف البشر، **فهذا غير مراد**؛ فإن الله تعالى فرد صمد ليس له نظير، وإن تعددت صفاته فإنها حق، ولكن ما لها مثل ولا نظير، فمن ذا الذي عاينه ونعته لنا، ومن ذا الذي يستطيع أن ينعت لنا كيف يسمع كلامه، **والله إنا لعاجزون كالون حائرون باهتون في حد الروح التي فينا، وكيف تعرج كل ليلة إذا توفاها بارئها، وكيف يرسلها، وكيف تستقل بعد الموت**، وكيف حياة الشهيد المرزوق عند ربه بعد قتله، وكيف حياة النبيين الآن، وكيف شاهد النبي ﷺ أخاه موسى يصلي في قبره قائماً ثم رآه في السماء السادسة وحاوره، وأشار عليه بمراجعة رب العالمين، وطلب التخفيف منه على أمته، وكيف ناظر موسى أباه آدم، وحجه آدم بالقدر السابق، وبأن اللوم بعد التوبة وقبولها لا فائدة فيه، وكذلك نعجز عن وصف هيأتنا في الجنة، ووصف الحور العين، فكيف بنا إذا انتقلنا إلى الملائكة وذواتهم وكيفيتها، وأن بعضهم يمكنه أن يلتقم الدنيا في لقمة، مع رونقهم وحسنهم وصفاء جوهرهم النوراني، فالله أعلى وأعظم، وله المثل الأعلى والكمال المطلق، ولا مثل له أصلاً، آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون)[٢].

قلت: تأمل هذا الكلام، فما أجمله وأوضحه!

---

(١) وهذا عين مذهب المفوضة الذي يُدعى كذباً وزوراً أنه مذهب السلف.

(٢) العلو للعلي الغفار، ص٢٥١.

وبنحوه قال الحافظ ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٧٩٥هـ): (وقد قال الخطابي في «الأعلام»): مذهب السلف في أحاديث الصفات الإيمان، **وإجراؤها على ظاهرها**، ونفي الكيفية عنها.

ومن قال: الظاهر منها غير مراد، قيل له: **الظاهر ظاهران**: ظاهر يليق بالمخلوقين ويختص بهم، فهو غير مراد، وظاهر يليق بذي الجلال والإكرام، فهو مراد، ونفيه تعطيل)(١).

فتبين بهذا أن الظاهر هو ما يسبق للفهم ـ إما بأصل الوضع، أو بدلالة السياق ـ لأهل العقول السليمة والفطر المستقيمة، التي لم تتلبس بالأهواء، ولم تتدنس بالتشبيه أو التعطيل، وهؤلاء لا يظهر لهم من نصوص الصفات إلا ما يليق بالله جلَّ وعلا.

والنصوص في ذاتها إنما تدل على المعنى اللائق بالله، ولا تدل على غيره.

ثانياً: تقرير مذهب السلف في إجراء نصوص الصفات على ظاهرها:

١ ـ قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٠٤هـ): (فكل كلام كان عامّاً ظاهراً في سُنَّة رسول الله، فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله بأبي هو وأمي يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه)(٢).

٢ ـ وقال الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٤١هـ): (وليس في السُّنَّة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الاتباع وترك الهوى).

إلى أن قال: (ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها جزءاً

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٥/ ١٠٠).

(٢) الرسالة، ص٣٤١. وانظر: اختلاف الحديث، ص٤٨٠.

واحداً، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات... والحديث عندنا على ظاهره، كما جاء عن النبي ﷺ، والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به **كما جاء على ظاهره**، ولا نناظر فيه أحداً)(١).

٣ ـ وقال الإمام أبو بكر بن أبي عاصم رحمه الله (ت٢٨٧هـ) فيما حكاه عنه الذهبي بقوله: (قال الحافظ الإمام قاضي أصبهان وصاحب التصانيف أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني: جميع ما في كتابنا ـ كتاب السُّنَّة الكبير الذي فيه الأبواب ـ من الأخبار التي ذكرنا أنها توجب العلم، فنحن نؤمن بها لصحتها وعدالة ناقليها، **ويجب التسليم لها على ظاهرها**، وترك تكلف الكلام في كيفيتها. فذكر من ذلك النزول إلى السماء الدنيا، والاستواء على العرش)(٢).

٤ ـ وقال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله (ت٣٢٤هـ): (فإن قالوا: إذا أثبتم لله يدين لقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فلم لا أثبتم له أيدي لقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]؟

قيل لهم: قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون الله تعالى ذكر أيدي ورجع إلى إثبات يدين؛ لأن الدليل عنده دل على صحة الإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحاً وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين؛ **لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة**، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة.

فإن قال قائل: إذا ذكر الله عز وجل الأيدي وأراد يدين، فما أنكرتم أن يذكر الأيدي ويريد يداً واحدة؟

قيل له: ذكر تعالى أيدي وأراد يدين؛ لأنهم أجمعوا على بطلان قول

(١) أصول السُّنَّة، رواية عبدوس العطار، ص٤٠ ـ ٥٢.

(٢) العلو، ص١٩٧.

من قال أيدي كثيرة وقول من قال: يداً واحدة، فقلنا: يدان لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر.

مسألة: **فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى:** ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] على المجاز؟

قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره **وحقيقته**، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة.

ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم، فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة؛ كذلك قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] على ظاهره أو **حقيقته** من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة.

ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازاً بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] إثبات يدين لله تعالى في **الحقيقة** غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيديّ وهو يعني النعمتين)[١].

وفي هذا النقل ـ وفيما سيأتي عنه أيضاً ـ رد صريح على (المفوّض) في قوله: (فلا صحة لقول من قال بأن الإمام الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ قد رجع في آخر عمره إلى **إثبات الصفات بما تقتضيه الحقيقة والظاهر**. ولكنه رجع عن التأويل الخاص إلى التأويل الإجمالي، وهو التفويض)[٢].

٥ ـ وقال الحافظ أبو أحمد الكرَجي القصاب رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٦٠هـ) في كتاب «السُّنَّة»: (كل صفة وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله **فليست صفة**

---

(١) الإبانة للأشعري، ص١٣٧.

(٢) القول التمام، ص٢٦٣.

مجاز، ولو كانت صفة مجاز لتحتم تأويلها ولقيل: **معنى البصر** كذا، **ومعنى السمع** كذا، **ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام**، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل، علم أنها غير محمولة على المجاز وإنما هي حق بيِّن)[(١)].

٦ ـ وقال الإمام الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٨٨هـ) في كتاب «الغنية عن الكلام وأهله» له: (فأما ما سألت عنه من الكلام في الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنن الصحيحة، فإن مذهب السلف إثباتها، **وإجراؤها على ظاهرها**، ونفي الكيفية والتشبيه عنها).

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد نقله: (وكذا نقل الاتفاق عن السلف في هذا الحافظ أبو بكر الخطيب، ثم الحافظ أبو القاسم التيمي الأصبهاني وغيرهم)[(٢)].

٧ ـ وقال الحافظ الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٦٣هـ): (أما الكلام في الصفات فأما ما روي منها في السنن الصحاح، فمذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها...).

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد نقله: (وقال نحو هذا القول قبل الخطيب: الخطابي أحد الأعلام، وهذا الذي علمت من مذهب السلف.

والمراد بظاهرها: أي لا باطن لألفاظ الكتاب والسُّنَّة **غير ما وضعت له**، كما قال مالك وغيره: الاستواء معلوم.

وكذلك القول في السمع والبصر والعلم والكلام والإرادة والوجه ونحو ذلك، **هذه الأشياء معلومة فلا تحتاج إلى بيان وتفسير**، لكن **الكيف** في جميعها مجهول عندنا والله أعلم)[(٣)].

---

(١) نقله الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢١٣)، ونقله في تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠١) بلفظ: (فهي صفة حقيقة لا مجاز).

(٢) العلو، ص٢٣٦، وتقدم ما نقله ابن رجب عنه. ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية كلامه في مواضع كثيرة، انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٩٦)، (٥/ ٥٨)، (٦/ ٣٥٥)، (١٢/ ٥٧٥)، (٣٣/ ١٧٧).

(٣) العلو للعلي الغفار، ص٢٥٤. ونقل الذهبي كلامه في تذكرة الحفاظ (٣/ ٢٢٥) وفيه زيادة، قال: (أما الكلام في الصفات فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها =

قلت: كلام الأئمة في تقرير هذا كثير، وانظر ما سيأتي نقله عن ابن قتيبة، وأبي إسحاق بن شاقلا، وأبي نصر السجزي، والبغوي، وقوام السُّنَّة الأصفهاني، وأبي عثمان الصابوني، وابن عبد البر.

وقارن هذا بقول الرازي: (الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف: **حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها**، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى)[1].

والرازي وغيره لا يمكنه النقل عن واحد من السلف أن الظاهر غير مراد، فضلاً عن وجوب القطع بذلك.

والعجب أن (المفوّض) حين قيل له: أين قال السلف: إن المعنى الظاهر غير مراد، أو أنه يستحيل في حق الله؟

أجاب: بأنه قد ثبت ذلك تصريحاً وتلميحاً، أما التصريح فقال الغزالي... وابن الجوزي.. والشاطبي.. وابن حجر.. وابن جماعة.. والشهرستاني!!

وهذا إقرار منه ـ في حقيقة الأمر ـ بأن السلف لم يصرحوا بذلك؛ فإن هؤلاء ليسوا من السلف على اصطلاح المتكلمين أنفسهم.

وأما التلميح، فزعم أن كل من نفى الجوارح أو الأبعاض أو التجسيم فقد نفى الظاهر![2].

= ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، **وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف**، والفصل إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله بين الغالي فيه والمقصر عنه، والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، وإذا كان معلوم أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا: لله يد وسمع وبصر فإنما هي صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد القدرة ولا إن معنى السمع والبصر العلم **ولا نقول: إنها جوارح ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل**، ونقول: إنما وجب إثباتها؛ لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].) انتهى.

(١) أساس التقديس ص١٣٧.

(٢) القول التمام، ص٦٠.

وهذا عين الباطل والمحال، فإن السلف لا يثبتون جوارح ولا أبعاضاً، وقد صرحوا بإثبات الظاهر على المعنى الذي تعرفه العرب، فكيف يُدعى أنهم ينفون الظاهر!

إنّ لب القضية أن (المفوّض) لم يفهم من الظاهر إلا التجسيم، ولهذا أكثر من قوله: ظاهر اليد الجارحة، وظاهر القدم الجارحة.

ولله در من قال: إن المعطل شبّه أولاً، وعطل ثانياً؛ إذْ لم يَعقل من إثبات الصفات على الحقيقة إلا التشبيه.

قال العلامة القاسمي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وذلك أن المعطلين لم يفهموا من أسماء الله تعالى وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فجمعوا بين التمثيل والتعطيل.

فمثلوا أولاً وعطلوا آخراً. فهذا تشبيه وتمثيل منهم، للمفهوم من أسمائه وصفاته تعالى، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. فعطلوا ما يستحقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الأسماء والصفات اللائقة به عَزَّ وَجَلَّ، بخلاف سلف الأمة وأجلاء الأئمة، فإنهم يصفون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما وصف به نفسه وبما وصف به نبيّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. من غير تحريف ولا تشبيه)(١).

تنبيهات:

الأول: تشغيب (المفوّض) حول المراد بالظاهر:

لما وقف (المفوّض) على كلام السلف في إجراء نصوص الصفات على ظاهرها، زعم أن (بعض الأئمة) يطلقون ذلك (ويريدون به ظاهر اللفظ، لا ظاهر المعنى)(٢).

وهذا مجرد تشغيب، ولهذا احترز فقال: (بعض الأئمة)، وهذا لا شك موجود في كلام الأشاعرة فيما ينسبونه إلى السلف من التفويض، فإنهم يزعمون أن السلف آمنوا بألفاظ مجردة.

---

(١) محاسن التأويل (٨/ ٣٥٥).

(٢) القول التمام، ص٧١.

ولنا أن نسأله: من هم البعض الآخر، الذين يطلقون (الظاهر) ويريدون به المعنى، ثم يجرون النصوص على ظاهرها؟!

فهذا اعتراف منه بوجود أهل الإثبات من السلف.

و(المفوّض) نفسه لما استعمل (الظاهر) استعمله في المعنى الذي يظهر من اللفظ، لا في مجرد اللفظ!

ولهذا قال في بيانه لأركان التفويض: (٣ ـ نفي الظاهر الموهم للتشبيه؛ كنفي ما يوهم الأعضاء كالوجه واليد، ونفي ما يوهم الحدث كالغضب والفرح والضحك).

فهذا لا شك أن مراده بالظاهر هنا: المعنى الذي يظهر من اللفظ، وإلا فهو يثبت ألفاظ اليد والوجه والغضب والفرح والضحك، ولا ينفيها.

وانظر ما نقله عن القاضي عياض، من قوله: (**لا خلاف بين المسلمين قاطبة**، فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم، أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء؛ كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]، ونحوه **ليست على ظاهرها**، بل متأولة عند جميعهم)[(١)].

فالمراد بالظاهر هنا: المعنى، جزماً.

لكن تأمل حكاية الإجماع هذه، فما أسخفها وأسمجها، كيف وإجماع السلف على إثبات العلو الذاتي من أظهر الإجماعات وأصرحها.

بل هذا الإجماع مخالف لما تقدم عن (المفوّض) من أن هذا صنيع البعض، لا الكل.

ونعود لما ذكره، فقد أورد تحت كلامه نقولاً، يهمنا أن نعلق على نقلين منها، وهو ما حكاه عن الخطابي، والخطيب البغدادي رحمهما الله[(٢)].

قال (المفوّض): (من ذلك قول الخطابي بعد حديث كشف الساق: هذا

---

(١) القول التمام، ص١٧٣.

(٢) وأما ما نقله عن أبي عثمان الصابوني وابن قدامة والسفاريني، فسيأتي توضيحه عند نقل كلامهم في مبحث النقول.

الحديث مما تهيب القول فيه شيوخنا فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقيف عند تفسير **كل ما لا يحيط العلم بكنهه** من هذا الباب)[(١)].

قلت: كلام الخطابي هذا كان تعليقاً على الرواية الصريحة التي عند البخاري: «يكشف **ربنا** عن ساقه».

والخطابي هنا لم يحك مذهب السلف، كما سبق أن نقلنا عنه، وإنما حكى مذهب شيوخه!

والخطابي رَحِمَهُ اللهُ (اختط لنفسه خطة في الصفات الخبرية، فأثبت الصفات القرآنية كاليد والوجه والعين، وأول ما سواها من الصفات الحديثية)[(٢)] كالقدم والساق.

إذاً فلا عجب لو نسب الخطابي التفويض للسلف، فضلاً عن شيوخه.

وأما الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللهُ، فكلامه لا يحتمل هذا، وقوله: (وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف) فهذا إشارة للمتعمقين الذين ولجوا دائرة التكييف والتشبيه بعد التحقيق، ومذهب السلف وسط كما ذكر، فهم بين تأويل المعطلة، وتكييف المشبهة.

وأما نفيه للجوارح، فهذا حق، ومن يثبت الجوارح من السلف!

وانظر قوله: (وإذا كان معلوم أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف).

ففيه أن المحذور هو التحديد والتكييف، وليس إثبات المعاني.

والمقصود هنا أن السلف أجروا نصوص الصفات على ظواهرها، وظواهرها ليست ألفاظاً مجردة، بل ألفاظ دالة على معان معلومة.

وأما المفوضة فلا تتم دعواهم على السلف إلا بنقل كلامهم في

---

(١) القول التمام، ص٧١، وأحال على: أقاويل الثقات، لمرعي الكرمي، ص١٧٤.

(٢) مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، د. أحمد بن عبد الرحمٰن القاضي، ص١٩٤.

(استحالة هذه الظواهر على الله) و(وجوب نفيها)، ودون ذلك خرط القتاد!

التنبيه الثاني:

تقدم أن الظاهر ما يسبق إلى الفهم، وأن ظهوره قد يكون بأصل الوضع اللغوي، أو بدلالة السياق، وهنا يخطئ من يظن أن تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]؛ أي: بقوة، أن ذلك تأويل، بل هذا هو ظاهر النص ومعناه، فإن الأيد ليس جمعاً لليد.

وقد نبه على ذلك غير واحد، منهم أبو الحسن الأشعري، وابن خزيمة، والشنقيطي، وغيرهم.

قال الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد اعتل معتل بقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾) قالوا: الأيد: القوة، فوجب أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] بقدرتي.

قيل لهم: هذا التأويل فاسد من وجوه:

أحدها: أن الأيد ليس جمع لليد؛ لأن جمع يد أيدي، وجمع اليد التي هي نعمة أيادي، وإنما قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ فبطل بذلك أن يكون معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾ معنى قوله: ﴿بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾)[1].

وقال ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وزعم بعض الجهمية أن معنى قوله: «**خلق الله آدم بيديه**»؛ أي: بقوته، فزعم أن اليد هي القوة، وهذا من التبديل أيضاً، وهو جهل بلغة العرب. والقوة إنما تسمى الأيد في لغة العرب، لا اليد، فمن لا يفرق بين اليد والأيد، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة.

قد أعلمنا الله ﷻ أنه خلق السماء بأيدٍ، واليد واليدان غير الأيد)[2].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قوله تعالى في هذه الآية

---

(١) الإبانة، للأشعري، ص١٢٩.

(٢) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ١٩٩).

الكريمة: ﴿بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ ليس من آيات الصفات المعروفة بهذا الاسم؛ لأن قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ ليس جمع يد، وإنما الأيد القوة، فوزن قوله هنا بأيد: فَعْل، ووزن الأيدي: أفعُل، فالهمزة في قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ في مكان الفاء، والياء في مكان العين، والدال في مكان اللام، ولو كان قوله تعالى: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ جمع يد، لكان وزنه أفعُلاً، فتكون الهمزة زائدة والياء في مكان الفاء، والدال في مكان العين، والياء المحذوفة لكونه منقوصاً هي اللام.

والأيد، والآد في لغة العرب بمعنى القوة، ورجل أيد: قوي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]؛ أي: قويناه به، فمن ظنّ أنها جمع يد في هذه الآية فقد غلط غلطاً فاحشاً، والمعنى: والسماء بنيناها بقوة)[١].

التنبيه الثالث:

أن قول العرب: (بين يديه) معناه: أمامه، وهذا استعمال خاص، فلا يراد باليد هنا اليد المعروفة، ولا القدرة ولا النعمة!

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (واعلم أن لفظ اليدين قد يستعمل في اللغة العربية استعمالاً خاصاً، بلفظ خاص لا تقصد به في ذلك النعمة، ولا الجارحة، ولا القدرة، وإنما يراد به معنى أمامَ.

واللفظ المختص بهذا المعنى هو لفظة اليدين التي أضيفت إليها لفظة «بين» خاصة، أعني: لفظة «بين يديه»، فإن المراد بهذه اللفظة أمامه. وهو استعمال عربي معروف مشهور في لغة العرب، لا يقصد فيه معنى الجارحة ولا النعمة ولا القدرة، ولا أي صفة كائنة ما كانت.

وإنما يراد به أمامَ فقط؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَلَا بِٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [سبأ: ٣١]؛ أي: ولا بالذي كان أمامه سابقاً عليه من الكتب.

---

(١) أضواء البيان (٧/ ٤٤٢).

وكقوله: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ [المائدة: ٤٦]؛ أي: مصدقاً لما كان أمامه متقدماً عليه من التوراة.

وكقوله: ﴿فَزَيَّنُوا۟ لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [فصلت: ٢٥]، فالمراد بلفظ: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ ما أمامهم.

وكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]؛ أي: يرسل الرياح مبشرات أمام رحمته التي هي المطر، إلى غير ذلك من الآيات.

ومما يوضح لك ذلك أنه لا يمكن تأويل اليدين في ذلك بنعمتين ولا قدرتين ولا جارحتين، ولا غير ذلك من الصفات، فهذا أسلوب خاص دال على معنى خاص بلفظ خاص مشهور في كلام العرب، فلا صلة له باللفظ الدال على الجارحة بالنسبة إلى الإنسان، ولا باللفظ الدال على صفة الكمال والجلال الثابتة لله تعالى. فافهم)[١].

وبهذا يندفع ما أورده (المفوّض) ـ تبعاً لغيره ـ على الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (إنما يقال لمن كفر بلسانه وليست له يدان: ذلك بما كسبت يداه، مثلاً معقولاً، يقال ذلك للأقطع وغير الأقطع من ذوي الأيدي، غير أنه لا يضرب هذا المثل ولا يقال ذلك إلا لمن هو من ذوي الأيدي، أو كان من ذوي الأيدي قبل أن تقطعا، والله بزعمك لم يكن قط من ذوي الأيدي، فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين أو لم يك قط ذا يدين: أن كفره وعمله بما كسبت يداه. وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمري ومالي، وبيده الطلاق والعتاق والأمر، وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه، بعد أن يكون المضاف إلى يده من ذوي الأيدي، فإن لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال بيده شيء من الأشياء)[٢].

قال (المفوّض): (وهذه القاعدة غير صحيحة، يبطلها القرآن. قال الله عَزَّ وَجَلَّ

(١) أضواء البيان (٧/ ٢٨٨).

(٢) نقض الدارمي على بشر المريسي (١/ ٢٣٥).

عن القرآن: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢] فلفظ اليدين في الآية تمثيل: أي: لا يجد الطعن سبيلاً إليه من جهة من الجهات، **وليس للقرآن يدان حقيقيتان، ومع ذلك وصف بذلك مجازاً)**.

ثم نقل عن الدكتور محمد عياش الكبيسي نقده لكلام الدارمي السابق، وقوله: (وهذا المستحيل ليس بمستحيل، فقد ورد في القرآن واللغة ما يؤكده... بل إن الدارمي نفسه اصطدم بقوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سبإ: ٤٦] و﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا﴾ [البقرة: ٦٦] و﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: ٩٧] فتكلّف قولاً بتحكم محض فقال: (يجوز أن يقال: بين يدي كذا وكذا، كذا وكذا، لما هو من ذوي الأيدي وممن ليس من ذوي الأيدي، ولا يجوز أن يقال: بيده إلا لمن هو من ذوي الأيدي).اهـ)[1].

فالمفوّض وصاحبه لم يقفا على هذا الاستعمال اللغوي الخاص الذي نبّه عليه الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فظنا أن الدارمي يتحكّم ويتكلّف!

والقاعدة التي ذكرها الدارمي مستقيمة، فلا يقال: عمل بيده، ولا كسبت يده، إلا لمن كان من ذوي الأيدي. بخلاف ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: ٣] فإنها بمعنى أمام، وتقال لذوي الأيدي ولغيرهم، ولا يصح أن تكون اليد هنا بمعنى الجارحة ولا القدرة ولا النعمة ولا أي صفة كانت، كما تقدم.

قال الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد يقال بين يدي الساعة كذا وكذا، وكما قال الله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ وكقوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ وكما قال الله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٦] فيجوز أن يقال: (بين يدي كذا وكذا، كذا وكذا لما هو من ذوي الأيدي وممن ليس من ذوي الأيدي، ولا يجوز أن يقال: بيده إلا لمن هو من ذوي الأيدي؛ لأنك إذا قلت: بيد الساعة كذا وكذا، كما قلت: بين يديها، استحال، وبيد العذاب كذا وكذا، وبيد القرآن الذي هو مصدقاً لما بين يديه كذا وكذا، أو بيد القرية التي جعلها نكالاً كذا وكذا، استحال ذلك كله، ولا يستحيل أن

---

(١) القول التمام، ص٣٣٢.

يقال: بين يديه؛ لأنك تعني أمامه وقدامه وبين يديه، فلذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: إنه بما كسبت يداه؛ لأنه كان من ذوي الأيدي، قطعتا أو كانتا معه، ويستحيل أن يقال: بما كسبت يد الساعة ويد العذاب ويد القرآن؛ لأنه لا يقال: بيد شيء شيء إلا وذلك الشيء معقول في القلوب أنه من ذوي الأيدي، وأنت أول ما نفيت عن الله يديه أنه ليس بذي يدين، ولم يكن قط له يدان، ثم قلتَ: بيد الله كذا وكذا، وخلقتُ آدم بيدي، ولا يدان له عندك، فهذا محال في كلام العرب لا شك فيه، أو سمِّ شيئاً يخالف دعوانا)[(١)].



(١) نقض الدارمي على بشر المريسي (١/ ٢٣٦).

المبحث السادس

أصل المعنى وتمامه والقدر المشترك

هذا المبحث متصل بالذي قبله، فإذا كان الكلام يحمل على ظاهره، وظاهره ما يتبادر إلى الذهن أو يسبق إلى الفهم، وكان السلف يثبتون معاني الصفات ويفوضون كيفياتها وحقائقها، فما الذي يفهم من قولنا: لله علم، وقدرة وسمع وبصر؟

وإذا قيل: لله علم، وقدرة، وسمع، وبصر، وللمخلوق علم، وقدرة، وسمع، وبصر، فهل هنا قدر مشترك، بين ما يوصف الله به، وبين ما يوصف به المخلوق؟ أم هو مجرد اشتراك في اللفظ؛ كالاشتراك الذي بين المشتري (المبتاع) والكوكب المسمى بذلك؟

أما السلف فلا ريب أنهم يفهمون من هذا معنى كليّاً مشتركاً، فالعلم هو إدراك المعلوم، وهذا ثابت في حق الله وحق المخلوق، ثم لكل ما يخصه، وهنا يأتي القدر المميّز، عند الإضافة أو التخصيص، فإذا قيل: علم الله، علمنا أن المراد إدراك المعلوم، لكن هو علم أزلي، باق، محيط بجميع المعلومات، لا يلحقه نقص ولا نسيان ولا يسبقه جهل، ولا هو مكتسب إلخ. وإذا قيل: علم زيد، علمنا أن المراد إدراك المعلوم، لكنه علم محدث مكتسب قاصر يلحقه الجهل والنسيان.

قال الحافظ أبو نصر السجزي رَحِمَهُ اللَّهُ: (الواجب أن يعلم أن الله تعالى إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم، ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ لمّا أداها بتفسير يخالف الظاهر، فهي على [ما] يعقلونه ويتعارفونه.

والذي يوضح ذلك: هو أن الله سبحانه قد أثبت لذاته علماً ونطق بذلك كتابه فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وكان المعقول من العلم عند المخاطبين به أنه إدراك المعلوم على ما هو به، فكان علم الله سبحانه إدراك المعلوم على ما هو به، وعلم المحدَث أيضاً إدراك المعلوم على ما هو به.

وكذلك لما أثبت الله لنفسه السمع بدلالة النص حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨﴾ [النساء: ٥٨]، وقال النبي ﷺ في ذكر الحجاب: «**ما أدركه بصره**»، وقالت عائشة رضي الله عنها: (يا سبحان الله من وسع سمعه الأصوات).

وكان المعقول أن السمع هو إدراك المسموعات على ما هي به، والبصر إدراك كل ما يبصر على ما هو به، كان سمعه سبحانه إدراك المسموع، وبصره إدراك ما يبصَر، وكذلك سمع المحدث وبصره، ومع ذلك فليس مثل علمه علم، ولا مثل سمعه وبصره سمع ولا بصر؛ لأن علمه صفة لازمة لذاته سبحانه في الأزل، لا يدخل عليه السهو، ولا يجوز الجهل ولا النسيان. وعلم المحدَث عرض مكتسب، يوجد وقتاً ويعدم وقتاً)[1].

فإدراك المعلومات، والمسموعات، والمبصرات، هو المعنى الكلي الذي يفهم من قولنا: علم، وسمع وبصر.

وهذه القضية تحتاج إلى شيء من التفصيل لأهميتها. وبيانها في مطلبين:

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص٢٢٧.

المطلب الأول

المراد بالقدر المشترك

القدر المشترك: هو المعنى الكلي الذهني الذي يدل عليه اللفظ قبل الإضافة أو التخصيص.

ويسمى (أصل المعنى) أو (أصل الحقيقة)، كما قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: (**أن الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه**، كما أن اتفاق البصر في [أنه] إدراك المبصرات، والسمع في أنه إدراك المسموعات، والعلم في أنه إدراك المعلومات ليس بتشبيه؛ كذلك هذا)(١).

فبيْن ما وصف الله به نفسه من نحو الكلام والسمع والبصر والعلم، وما وصف به خلقه من ذلك، قدر مشترك، وهو أصل المعنى والحقيقة.

وهذا الاشتراك إنما هو في الذهن، لا وجود له في الخارج، فالموجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه، فعلم الله ليس كعلم المخلوق، وقدرته ليست كقدرته، وإن اتفقا واشتركا في المعنى الكلي العام الذي نفهمه من العلم والقدرة.

وهذا الاشتراك ضرورة لفهم الخطاب، فلو لم نعقل معنى كليّاً للعلم والسمع والبصر وغيرها من الصفات، لما أمكن فهم ما وصف الله به نفسه منها، وللزم السؤال عن معانيها عند إضافتها إلى الله، وهذا لا يقع لأحدٍ إذا سمع من يقول: علم الله، أو قدرته، أو كلامه، بل يفهم منها معنى مناسباً لما علمه من علم المخلوق وقدرته وكلامه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإنه يعلم الإنسان أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، **فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي**

---

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ت: د. عبد الله البراك، ص٤٤.

عليم قدير سميع بصير، فإنه لو لم يتصور هذه المعاني من نفسه ونظره إليه، لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب، لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء» فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا بحيث يجوز على هذه ما يجوز على تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها ما يمتنع عليها، وتكون مادتها مادَّتها، وتستحيل استحالتها؛ فإنا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد ويأسن، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يُصدَّع شاربها، ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابعاً من تراب، ولا نازلاً من سحاب، مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقاً من أنعام كما في الدنيا، وأمثال ذلك. **فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم وبينهما قدر مشترك وتشابهٌ عُلم به معنى ما خوطبنا به**، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته، مما في الجنة لما في الدنيا.

فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير لم يلزم أن يكون مماثلاً لخلقه؛ إذْ كان بُعدها [أي: الصفات] عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق، وكل واحد من صغار الحيوان لها حياة وقوة وعمل، وليست مماثلة للملائكة المخلوقين، فكيف يماثل رب العالمين شيئاً من المخلوقين)[١].

وما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من ضرورة (القدر المشترك) لفهم الخطاب، وأنه لا يمكن فهم صفات الله إلا بهذا، قد سبقه إليه أبو حامد الغزالي رحمه الله.

قال رحمه الله: (فكذلك لمعرفة الله تعالى سبيلان: أحدهما قاصر والآخر مسدود.

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٥).

أما القاصر: فهو ذكر الأسماء والصفات بطريقة التشبيه بما عرفناه من أنفسنا، فإنا لمّا عرفنا أنفسنا قادرين عالمين أحياء متكلمين، ثم سمعنا ذلك في أوصاف الله ﷻ، أو عرفناه بالدليل، فهمناه فهماً قاصراً كفهم العنّين لذة الوقاع بما يوصف له من لذة السكر، بل حياتنا وقدرتنا وعلمنا أبعد من حياة الله ﷻ وقدرته وعلمه من حلاوة السكر، من لذة الوقاع، بل لا مناسبة بين البُعدين. وفائدة تعريف الله ﷻ بهذه الأوصاف أيضاً إيهامٌ وتشبيه ومشاركة في الاسم، لكن يقطع التشبيه بأن يقال: ليس كمثله شيء، فهو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، كما تقول: الوقاع لذيذ كالسكر، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه ألبتة، ولكن تشاركها في الاسم، وكأنا إذا عرفنا أن الله تعالى حي قادر عالم فلم نعرف إلا أنفسنا ولم نعرفه إلا بأنفسنا؛ إذ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا: إن الله سميع، ولا الأكمه يفهم معنى قولنا: إنه بصير، **ولذلك إذا قال القائل: كيف يكون الله ﷻ عالماً بالأشياء؟ فنقول: كما تعلم أنت الأشياء.** فإذا قال: فكيف يكون قادراً؟ فنقول: كما تقدر أنت. **فلا يمكنه أن يفهم شيئاً إلا إذا كان فيه ما يناسبه، فيعلم أولاً ما هو متصف به، ثم يعلم غيره بالمقايسة إليه**، فإن كان لله ﷻ وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه في الاسم ولو مشاركة حلاوة السكر لذة الوقاع، **لم يتصور فهمُه ألبتة**)[١].

وبهذا يُعلم أن ما يطلق على الرب والعبد من الأسماء والصفات هو من باب المشكِّك[٢]، أو المتواطئ العام[٣]، لا من باب المشترك اللفظي[٤]؛

---

(١) المقصد الأسنى، ص٥٢ ـ ٥٥.

(٢) المشكك: (هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن). التعريفات، للجرجاني، ص٢٧٦، وانظر: معيار العلم في المنطق، للغزالي، ص٨١.

(٣) المتواطئ العام يدخل فيه المشكك، وأما المتواطئ الخاص فهو: (الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس؛ فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضا بالسوية). التعريفات، للجرجاني، ص٢٥٧.

(٤) المشترك اللفظي: هو (اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً =

إذ المشترك اللفظي، يصدق على أشياء، لا يجمع بينها معنى مشترك؛ كلفظ العين، يطلق على العين الباصرة وعلى العين الجارية، وكذلك لفظ المشتري يطلق على الكوكب المعروف وعلى مشتري السلعة، وليس بينهما معنى مشترك.

أما المتواطئ العام أو المشكك فيربط أفراد كل منهما معنى مشترك؛ كالوجود بين الموجودات، وإن كان في بعضها أولى وأقدم وأشد؛ كوجود واجب الوجود.

والقول بأن إطلاق الأسماء والصفات على الله وعلى المخلوق من باب الاشتراك اللفظي: تعطيل لأسماء الله وصفاته عن معانيها.

قال الدكتور عبد الرحمٰن بن صالح المحمود حفظه الله: (فإذا قيل: الله سميع، والمخلوق سميع، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي؟ ونحن إذا فهمنا معنى السميع بالنسبة للمخلوق فهل يقول قائل: إن السميع بالنسبة لله قد يكون له معنى آخر بعيد جدّاً؛ كالبعد الذي بين معنى الكوكب والمبتاع للسلعة لا شك أن هذا القول يؤدي إلى تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة به تعالى)(١).

ولهذا كان جماهير المسلمين ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ على أن الوجود وسائر الأسماء التي سمى الله بها نفسه، وسمى بها بعض خلقه، ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط(٢).

وتأمّل كيف بيَّن النبي ﷺ لأصحابه (صفة الرحمة لله) بذكر صورة ظاهرة من الرحمة التي رأوها، وهي رحمة امرأة فقدت رضيعها ثم وجدته، فألصقته بصدرها، وأنه لشدة رحمتها به لا يتصور أن تلقيه في النار.

ففي «الصحيحين» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قدم على النبي ﷺ

= متساوياً، كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق). معيار العلم، ص٨١، وانظر: الحدود الأنيقة، لزكريا الأنصاري، ص٨٠.

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٧٢).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٧٠).

سبي، فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي، إذا وجدت صبيّاً في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا النبي ﷺ: «**أترون هذه طارحة ولدها في النار**»؟ قلنا: لا وهي تقدر على أن لا تطرحه. فقال: «**الله أرحم بعباده من هذه بولدها**»(١).

فأثبت القدر المشترك، وأثبت المفاضلة والمباينة؛ فرحمة الله أعظم وأشد، وهي فوق كل رحمة(٢).

وقد بيَّن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ سبب وقوع بعض المتكلمين في القول بالاشتراك اللفظي، وهو فرارهم من الإلزام بالقول بالتشبيه، قال: (وقد رأيت كتاباً لبعض أئمة الباطنية سماه الأقاليد الملكوتية) سلك فيه هذا السبيل، وصار يناظر كل فريق بنحو من هذا الدليل، فإنهم وافقوه على تأويل السمعيات ووافقوه على نفي ما يسمى تشبيهاً بوجه من الوجوه، فصار من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات كاسم (الموجود) و(الحي) و(العليم) و(القدير) ونحو ذلك يقول له: هذا فيه تشبيه؛ لأن الحي ينقسم إلى: قديم ومحدث، والموجود ينقسم إلى: قديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فيلزم التركيب وهو التجسيم، ويلزم التشبيه؛ فإنه إذا كان هذا موجوداً وهذا موجوداً اشتبها واشتركا في مسمى الوجود، وهذا تشبيه، وإذا كان أحد الموجودين واجباً بنفسه، صار مشاركاً لغيره في مسمى الوجود، ومتميزاً عنه بالوجوب، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيكون الواجب بنفسه مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز، والمركب محدث أو ممكن؛ لأنه مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، فساق من سلّم له الأصول الفاسدة

---

(١) رواه البخاري (٥٩٩٩)، ومسلم (٢٧٥٤).

(٢) ومن شؤم التفويض على أهله، أن (المفوّض) جعل إطلاق (الرؤوف الرحيم) على الله ﷻ، مع وصف الرسول ﷺ بذلك، من باب الاشتراك اللفظي. قال: (وقد جاء في كتاب الله تعالى وصف رسوله ﷺ بأنه ﴿رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝﴾ [الحشر: ١٠]، والله تعالى هو الرؤوف الرحيم، **وليس بينهما إلا الاشتراك في اللفظ، وهذا كثير في كتاب الله**) القول التمام، ص١١٥، وهذا يعني أنه إذا سمع أن ﴿اللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝﴾ [النور: ٢٠] لم يفهم منها معنى الرحمة، وهذه مكابرة!

إلى نفي الوجود الواجب الذي يعلم ثبوته بضرورة عقل كل عاقل).

إلى أن قال: (وقد رام طائفة من المتأخرين كالشهرستاني والآمدي والرازي ـ في بعض كلامه ـ ونحوهم أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأن لفظ (الموجود) و(الحي) و(العليم) و(القدير) ونحوها من الأسماء تقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي، كما يقال لفظ (المشتري) على الكوكب والمبتاع، وكما يقال لفظ (سهيل) على الكوكب والرجل المسمى بسهيل، وكذلك لفظ (الثريا) على النجم والمرأة المسماة بالثريا، ومن هنا قال الشاعر:

أيها المنكح الثريا سهيلاً　　　عمرك اللَّه كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت　　　وسهيل إذا استقل يمان

وهؤلاء متناقضون في هذا الجواب؛ فإنهم وسائر العقلاء **يقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وأمثال ذلك، مع علمهم بأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة إن لم يكن المعنى مشتركاً**، سواء كان متماثلاً أو متفاضلاً، ومنهم من يخص المتفاضل بتسميته مشككاً، فالتقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة التواطؤ العام الذي يدخل فيه المشككة، أو في المتواطئة التواطؤ الخاص وفي المشككة أيضاً.

فأما مثل (سهيل) فلا يقال: سهيل ينقسم إلى الكوكب والرَّجُل، إلا أن يراد أن لفظ (سهيل) يطلق على هذا وهذا.

ومعلوم أن مثل هذا التقسيم لا يراد به الإخبار عن الإطلاق في اللغة، وإنما يراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ، ولهذا كان تقسيم المعاني العامة صحيحاً ولو عبّر عن تلك المعاني بعبارات متنوعة في اللغات، فإن المقسّم هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف اللغات.

وأيضاً فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى حتى يعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة؛ فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحدة؛ فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظيّاً **لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله** إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، **فإذا كان اللفظ مشتركاً فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: ميت**، ولا بين قولنا: موجود، وبين قولنا: معدوم، ولا بين قولنا: عليم، وبين قولنا: جهول، أو (ديز) أو (كجز)، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى كديز وكجز ونحو ذلك.

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا؛ فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى)[١].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأصل ضلال هؤلاء أن لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيئان، **ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك**، فأنت إذا قلت عن المخلوقَين: حي وحي، وعليم وعليم، وقدير وقدير، لم يلزم تماثل الشيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفسَ حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجود في الخارج عن الذهن.

ومن هنا ضل هؤلاء الجهال بمسمى التشبيه الذي يجب نفيه عن الله، وجعلوا ذلك ذريعة إلى التعطيل المحض. والتعطيل شر من التجسيم، والمشبه يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً، والممثل أعشى، والمعطل أعمى)[٢].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٦٧)، وينظر: منهاج السُّنَّة (٢/٥٢).

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/٥٢٦).

المطلب الثاني

القدر المميِّز

قد استبان أن القدر المشترك هو المعنى الكلي الذهني الذي يفهم عند الإطلاق.

وأما القدر المميز فهو المعنى الخاص بكل موجود في الخارج، وهذا عند التخصيص أو الإضافة؛ كأن يقال: علم الله، وعلم زيد، وعلم عمرو.

فالاتفاق بين الخالق والمخلوق في الصفات إنما يكون في: اللفظ، وفي المعنى الكلي الذهني.

والمباينة تكون في الوجود الخارجي، فكل موجود له ما يخصه، فعلم الله علم قديم محيط بالمعلومات، منزه عن النقص، وعلم المخلوق محدث جزئي ناقص.

وليس لأحد أن ينطلق من القدر المشترك، ليثبت للمخلوق شيئاً مما يختص به الرب، أو يثبت للخالق شيئاً من النقص الذي يخص المخلوق، كما أنه ليس لأحد أن ينفي الصفة عن الله لأجل هذا النقص الذي يلحق المخلوق وحده.

وهذا الخلط وقع فيه المشبهة والمعطلة.

أما المشبه فيقول: ما دام قد ثبت الاشتراك في اللفظ وفي القدر المشترك، فإن علم المخلوق كعلم الله، وسمعه كسمعه، ويده كيده، وهكذا.

وأما المعطل فيقول: لو أثبتنا له صفة، قد اتصف بها المخلوق، للزم التشبيه، أو لزم النقص؛ فالعلم ـ مثلاً ـ عرضٌ يقوم بالقلب، فلو أثبتناه لله لأثبتنا له العرض والقلب.

أو يقول: إن اليد في المخلوق جارحة يكتسب بها، وهي من لحم ودم، فلو أثبتنا اليد لله، لأثبتنا له الجارحة واللحم والدم.

أو يقول: لو أثبتنا لله النزول إلى السماء الدنيا، للزم أن يكون العرش فوقه، وأن تحيط بالسمٰوات.

فيقال: كون اليد جارحة أو من لحم ودم، ليس من لوازم (القدر المشترك أو المعنى الكلي) بل هي من لوازم (يد العبد). وهذا ما سيأتي تأكيده عن جمهرة من أهل الإثبات أن اتصاف الله باليد على الحقيقة، لا يستلزم أن تكون اليد جارحة، كما ظن المعطل.

والقدر المشترك الذي نثبته في (اليد): أن اليد ما يكون بها الأخذ والإعطاء والقبض والبسط.

وما أجمل قال الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**ولم قلتم أيضاً: إن اليد إنما تكون حقيقةً هذه الجارحة، بل إنما اليد لفظ مشترك، وهي بحسب ما تضاف إليه، ومن جنس ما توصف بها،** فإن كان الموصوف بها حيواناً كانت جارحة، وإن كان تمثالاً من صفراء وحجر كانت صفراء وحجر، وإن كان تمثالاً عرضاً في حائط كانت عرضاً، وإن كان ليس كمثله شيء وليس بجسم كانت ليس كمثلها شيء وليست بجسم.

فإذا قلت مثلاً: عندي صنم من نحاس له يدان ورجلان، هل بقي يفهم أن يديه ورجليه جوارح لحم ودم؟!

وإذا قلت: عندي نحت من خشب له رجلان هل يسبق إلى الذهن أنهما جارحتان أيضاً؟!

وإذا قلت: ما أجسر يد زيد على الكتابة! هل الظاهر من هذا الكلام أن يديه غير جارحتين؟ أم هل إذا قلت: إن الله ﷻ ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا عرض وخلق آدم بيده، هل يفهم ذو لب أن يديه الكريمتين جسم أو عرض أو جارحة أو شبهها شيء؟!

وكذلك إذا قلت: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الله ﷻ**»، و«**إن الله ليس بأعور**»، أو «**حتى يضع رب العزة فيها قدمه، يعني جهنم**»، أو «**عجب ربنا من شاب ليست له صبوة**» **فكما أنه ﷻ لا يُتصور في الذهن، ولا**

يمثل في العقل، فكذلك يداه وسائر صفاته لا تصور في الذهن، ولا تمثل في العقل...

وإذا كان كذلك فصفة كل شيء بحسبه، فإن سبق إلى ذهننا كيفية الموصوف وتصورناه تصورنا صفاته، وإن لم يسبق إلى ذهننا ولم نتصوره، لم يسبق إلى ذهننا فننفيه ولم نتصوره، هذا لا شك فيه.

فإن قيل: قد صار العرف أن اليد هي الجارحة المعهودة.

قلنا: وكذلك قد صار العرف أن العلم والسمع والبصر أعراضٌ قائمةٌ بأجسام، فما الفرق؟)[١].

ويقال مثل هذا في النزول، فإن القدر المشترك فيه هو الهبوط من أعلى، وأما أن السمٰوات تحيط به، أو أن العرش يكون فوقه، فهذا إنما يختص به نزول المخلوق، وتعالى الله أن يكون شيء فوقه، أو أن يحيط به شيء من خلقه.

ولكن النفوس إذا دخلها التشبيه، تكلمت بمثل هذا، ثم فرت منه إلى التعطيل.

وهذا كقولهم: (لما كانت الأرض كرة، وكانت السمٰوات كرات، فكل ساعة تفرض من الساعات فإنها تكون ثلث الليل في حق أقوام معينين من سكان كرة الأرض، فلو نزل من العرش في ثلث الليل وجب أن يبقى أبداً نازلاً عن العرش، وأن لا يرجع إلى العرش ألبتة)[٢].

فيقال: أنتم لم تعقلوا من النزول إلا نزول المخلوق، فهذه لوازم نزوله: يحيط به المكان، ويخضع لقانون الزمان، وأما نزول من ليس كمثله شيء، فلا يلحقه هذا الهراء.

أليس في اللحظة الواحدة يعطي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويجيب هذا، وينصر ذاك، وينتقم من آخرين، لا يشغله سبحانه شأن عن شأن.

---

(١) إثبات اليد لله سبحانه، للذهبي، ص٤٢ ـ ٤٤، ضمن مجموع رسائل، بتحقيق: الدكتور عبد الله بن صالح البراك.

(٢) تفسير الرازي (٢٦/ ٢٠٠)، ونقله (المفوّض) ص٣٢٤ مبيناً أن حمل النصوص على ظاهرها يلزم منه شنائع لا يقول بها مسلم!

وقد روى النجاد عن الإمام إسحاق بن راهويه أنه قال: دخلت على ابن طاهر فقال: ما هذه الأحاديث؟ تروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام، فقال: ينزل ويدع عرشه؟ فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ قال: نعم، قلت: فلم تتكلم في هذا؟)[١].

وقد أحسن ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ في الجواب عن هذه الشبهة الساقطة التي لا يقولها من يقدر الله حق قدره، فقال: (وقد اعترض بعض من كان يعرف هذا[٢] على حديث النزول ثلث الليل الآخر، وقال: ثلث الليل يختلف باختلاف البلدان فلا يمكن أن يكون النزول في وقت معين. ومعلوم بالضرورة من دين الإسلام قبح هذا الاعتراض، وأن الرسول ﷺ أو خلفاءه الراشدين لو سمعوا من يعترض به لما ناظروه، بل بادروا إلى عقوبته وإلحاقه بزمرة المخالفين المنافقين المكذبين)[٣].

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة فقال: (ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له حتى يطلع الفجر**»، فقالوا: قد ثبت أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس، فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق، قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب. قالوا: فلو كان النزول هو النزول المعروف، للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل؛ إذ لا يزال في الأرض ليل. قالوا: أو لا يزال نازلاً وصاعداً، وهو جمع بين الضدين.

---

(١) صححه الألباني في مختصر العلو، ص١٩٢، وقال: (في قول إسحاق رحمه الله تعالى: «يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش» إشارة منه إلى تحقيق أن نزوله تعالى ليس كنزول المخلوق، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا دون أن يخلو منه العرش ويصير العرش فوقه، وهذا مستحيل بالنسبة لنزول المخلوق الذي يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر، وهذا الذي أشار إليه إسحاق هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها، أنه تعالى لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهو الصواب. فراجع بسط ذلك في كتابه «شرح حديث النزول»، ص٤٢ ـ ٥٩.

(٢) أي: علم النجوم.

(٣) فضل علم السلف على علم الخلف، ص٣٨.

وهذا إنما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه. وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم القيامة كل منهم يراه مخلياً به يتجلى ويناجيه لا يرى أنه متخلياً لغيره ولا مخاطباً لغيره.

وقد قال النبي ﷺ: «**إذا قال العبد:** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ **يقول: الله حمدني عبدي، وإذا قال:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **قال: الله أثنى عليّ عبدي**»، فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك، ولا يشغله شأن عن شأن.

وذلك كما قيل لابن عباس: كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة.

ومن مثّل مفعولاته التي خلقها بمفعولات غيره، فقد وقع في تمثيل المجوس القدرية، فكيف بمن مثّل أفعاله بنفسه، أو صفاته بفعل غيره وصفته.

يقال لهؤلاء: أنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد، وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف، ثم إنها بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين، وقريبة من قوم وبعيدة عن آخرين، فيكون عند قوم عنها ليل، وعند قوم نهار، وعند قوم شتاء، وعند قوم صيف، وعند قوم حر، وعند قوم برد، فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين، فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم وإن كان مختلفاً بالنسبة إليهم، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثاً عند هؤلاء وفجراً عند هؤلاء، يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا، فسبحان الله الواحد القهار، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات ١٨٠ ـ ١٨٢][(١)].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٤ ـ ٥٨).

وإذا كانت هذه الشبهة ساقطة رديئة، فإن أسقط منها وأردى، ما صاغه (المفوّض) بقوله: (ثم نسأل من قال بالنزول الحقيقي فنقول: هل السماء الدنيا ـ التي تدعون أن الله ينزل إليها نزولاً حسيّاً ـ مخلوقة أم لا؟

فإن قال: ليست مخلوقة كفر. . . وإن قال: مخلوقة، فقد قال بحلول الله في مخلوق هو السماء الدنيا، وأهل السُّنَّة مطبقون على تضليل الحلولية)[1].

قلت: هذا لا يقوله إلا من جعل نزول الله كنزول المخلوق، ولو قدّر الله حق قدره ما تكلم بهذا.

ونقول له كما قال إسحاق بن راهويه: أيقدر أن ينزل ولا تكون السماء محيطة به؟

فإن قال: لا، فقد كفر، وإن قال: نعم يقدر، قيل له: فلم تتكلم في هذا؟

قلت: وكذلك من لوازم نزول المخلوق: الإخلاء والإملاء، أو تفريغ مكان وشغل مكان، وهذا لا يقال في حق الربِّ جلَّ وعلا.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه. فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعاً؛ **كمن قال: إنه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار؛ كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش فيكون نزوله تفريغاً لمكان وشغلاً لآخر؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم**)[2].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه، وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه، **وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً**، نفت حقيقة ذلك، فوقعت في محذورين:

---

(١) القول التمام، ص٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٧٥).

محذور التشبيه، ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك، وإذا كان نزولاً ليس كمثله نزول، فكيف تنفى حقيقته، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا، فإنهم أي معنى أثبتوه لزمهم في نفيه ما ألزموا به أهل السُّنَّة المثبتين لله ما أثبت لنفسه، ولا يجدون إلى الفرق سبيلاً.

فلو كان الرب سبحانه مماثلاً لخلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثلين للآخر)[١].

فتبين بهذا أن الضلال لم ينشأ من إثبات القدر المشترك، وإنما من الخلط بين ما لزم الصفة عند إضافتها للعبد، وما لزمها عند إضافتها للرب، فما يختص بالرب لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

ولابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمة نافعة في بيان القدر المشترك، والقدر المميز، ولوازمهما، نوردها بتمامها لأهميتها:

بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ الخلاف في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد؛ كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والمِلك ونحوها: هل هي حقيقة في العبد مجاز في الرب، أو العكس، أو هي حقيقة فيهما، فقال: (الثالث: أنها حقيقة فيهما، وهذا قول أهل السُّنَّة، وهو الصواب. واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما، وللرب تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به).

ثم قال: (الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات:

١ ـ اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

٢ ـ اعتباره مضافاً إلى الرب مختصّاً به.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٥٠.

٣ ـ اعتباره مضافاً إلى العبد مقيداً به.

أ ـ فما لزم الاسم لذاته وحقيقته: كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

وهذا كاسم (السميع) الذي يلزمه إدراك المسموعات، و(البصير) الذي يلزمه رؤية المبصرات، و(العليم) و(القدير) وسائر الأسماء؛ فإنّ شرط صحة إطلاقها حصولُ معانيها وحقائقها للموصوف بها.

فما لزم هذه الأسماء لذاتها، فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجهٍ، بل ثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه، ولا يشابههم.

فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق: ألحد في أسمائه، وجحد صفات كماله.

ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه، فقد شبهه بخلقه، ومن شبَّه الله بخلقه فقد كفر.

ومن أثبته له على وجهٍ لا يماثل فيه خلقه، بل كما يليق بجلاله وعظمته، فقد برئ من فرث التشبيه، ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السُّنَّة.

ب ـ وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد: وجب نفيه عن الله، كما يلزم حياةَ العبد من النوم، والسِّنة، والحاجة إلى الغذاء، ونحو ذلك.

وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به، ودفع ما يتضرر به.

وكذلك ما يلزم علوّه من احتياجه إلى ما هو عال عليه، وكونه محمولاً به مفتقِراً إليه محاطاً به. كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام، تبارك وتعالى.

ج ـ وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها: فإنه لا يثبت للمخلوق بوجهٍ؛ كعلمه الذي يلزمه القِدم، والوجوب، والإحاطة بكل معلوم، وقدرتِه وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق.

فإذا أحطت بهذه القاعدة خبراً، وعقلتها كما ينبغي، خلصت من الآفتين

اللتين هما أصل بلاء المتكلمين: آفة التعطيل، وآفة التشبيه؛ فإنك إذا وفيت هذا المقام حقه من التصور، أثبتّ لله الأسماء الحسنى، والصفات العلى حقيقة، فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم، فخلصت من التشبيه، فتدبر هذا الموضع واجعله جُنتك التي ترجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب)[١].

قلت: تأمل قوله: (وكذلك ما يلزم علوّه من احتياجه إلى ما هو عال عليه، وكونه محمولاً به مفتقِراً إليه محاطاً به. كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام، تبارك وتعالى).

فهذا مثال آخر، يضاف إلى ما ذكرنا من الكلام على (اليد) و(النزول)، فإن القدر المشترك في (الاستواء) هو العلو والارتفاع، وليس من لوازمه الاحتياج والافتقار إلى ما تحته، وإنما هذا من لوازم القدر المميز لاستواء العبد على شيء.

ومثال آخر، أورده أبو الحسن ابن الزاغوني الحنبلي رحمه الله، في كلامه على صفة الوجه. قال: (**فأما قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي، فلم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضوًا وجارحة ذات كمية وكيفية.**

فهذا لا يلزم: من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدَث، لا من خصيصة صفة الوجه، ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات، فيما ثبت للذات من الماهية المركبة، بكمياتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات، فكانت الصفات مساوية للذات في موضوعها، بطريق أنها منها، ومنتسبة إليها نسبة الجزء في الكل)[٢].

فكون الوجه عضواً وجارحة ذات كمية وكيفية، ليس من القدر المشترك، ولا من لوازمه، وإنما هذا من القدر المميز عند إضافة الصفة للحيوان.

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧٢) وما بعدها.

(٢) الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني، ص٢٨١.

ولنا عودة لمسألة القدر المشترك وبيان تناقض (المفوّض) فيها[١].

فائدة:

الرازي يحكي الاتفاق على إثبات القدر المشترك.

قال رَحِمَهُ اللهُ في نهاية العقول في رد القول بتكفير المشبِّهة: (وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى **شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه**، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر، والحيوانات أيضاً كذلك، وذلك لا يوجب الكفر)[٢].

قال شيخ الإسلام: (**هذا الكلام منه تسليم لأن كون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين**؛ لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكهما في الوجود والشيئية)[٣].

وحاصل هذا المبحث: أن السلف يثبتون أصل المعنى، وهو القدر المشترك أو المعنى الكلي الذي يفهم عند الإطلاق، وأما تمام المعنى وحقيقته، أو كنه الصفة، فإنهم يفوضون العلم فيها إلى الله تعالى.

وثمة أمر آخر ينص الأئمة على تفويضه، وهو ما أشكل على الإنسان، ولم يبلغه عقله، سواء كان في نصوص الصفات، أو الوعيد، أو القدر، أو غير ذلك.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: (ومن السُّنَّة اللازمة التي من ترك منها خصلة، لم يقبلها ويؤمن بها، لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، والإيمان بها، لا يقال: لم، ولا كيف؟ إنما هو التصديق والإيمان بها.

ومن لم يعرف تفسير الحديث، ويبلغه عقله، فقد كفي ذلك وأحكم له،

---

(١) انظر: المبحث الأول، من الفصل الرابع.

(٢) نهاية العقول (٤/ ٢٩٩)، ت: د. سعيد فودة، ونقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٩٤).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٩٤).

فعليه بالإيمان به، والتسليم له، مثل حديث: «**الصادق المصدوق**»، وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفاً واحداً، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات)[١].

ومن هذا قول ابن قدامة المقدسي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ من صفات الرحمٰن وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل، والتشبيه والتمثيل، **وما أشكل من ذلك** وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله)[٢].

فتفويض ما أشكل على الإنسان، واجبٌ، وإلا كان متقولاً على الله بلا علم.



(١) أصول السُّنَّة، رواية عبدوس العطار، ص٤٢، وانظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٤١).

(٢) لمعة الاعتقاد، ص٥.

المبحث السابع

الموقف من الألفاظ المجملة

تقدم أن معتمد السلف في هذا الباب هو الكتاب والسُّنَّة، ولهذا لا تجد في كلامهم استعمال الجوهر والعرض والجهة والحيز والجسم والتركيب والتغير وحلول الحوادث؛ وذلك لعدم ورودها أولاً، ولكونها ألفاظاً مجملة يراد بها حق وباطل، وما كان هذا شأنه فإنه لا ينفي ولا يثبت وإنما يستفصل من قائله، فإن أراد حقّاً قبل منه، وطولب بالتعبير باللفظ الوارد، وإن أراد باطلاً ردّ.

ومن له نظر في كتب المتكلمين يعلم كم جرّت عليهم هذه الألفاظ من وبالٍ وقيلٍ وقال، وقد ذكر الأشعري في المقالات اختلافهم في مسمى الجسم على ثنتي عشرة مقالة![1].

ومن أقدم ما وقفت عليه مما يفيد تحاشي هذه الألفاظ المجملة: ما رواه أبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام وأهله» عن نوح الجامع، قال: (قلت لأبي حنيفة ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام **في الأعراض والأجسام؟** فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة)[2].

وأخرج ابن عساكر عن سعيد بن حاجب قال: (بينما بشر المريسي والشافعي يتناظران، إذْ قال الشافعي: **هذا كلام تحته معنيان**، وكرر هذه

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، ص٣٠١.

(٢) ذم الكلام وأهله، للهروي (٤/ ٢١٣).

اللفظة، فقال بشر للشافعي: إلى متى تقول: هذا كلام تحته معنيان، جعلك الله جوذابة تحتي خصي فرعون وهامان. قال فغضب الشافعي وقال: والله ما يمنعني عن جوابك إلا ضنّاً بعرضي لمثلك يا زنديق، أما علمت أن للاستعجال في الكلام فلتات تعتري بعض الأغتام)[١].

فقول الشافعي: هذا كلام تحته معنيان، هو من الاستفصال في المجمل، وتكرار هذا منه، يدل على كثرة استعمال المريسي للمجمل، وهذا دأب أهل البدع.

ولهذا قال أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم)[٢].

وروى أبو إسماعيل الهروي عن أبي نصر أحمد بن محمد بن حامد السجزي يقول: سمعت أبي يقول: (قلت لأبي العباس بن سريج: ما التوحيد؟ قال توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتوحيد أهل الباطل **الخوض في الأعراض والأجسام**، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك)[٣].

ولله در ابن القيم إذ يقول:

فعليك بالتفصيل والتمييز فالـ ـإطلاق والإجمال دون بيان
قد أفسدا هذا الوجود وخبطا الـ ـأذهان والآراء كل زمان

هذا، وربما مرت بك بعض النقول فيها استعمال شيء من هذه الألفاظ، فقد أكتفي بما أشرت إليه هنا عن التعليق عليها، فالأصل في المنهج السلفي الإعراض عن الألفاظ المجملة الموهمة، بل الإعراض عن الألفاظ المحدثة بعامة، ولو لم تكن مجملة، وسيمر بك الخلاف في (الحد) و(الحركة)، وذكرُ من استعمل (بائن من خلقه) و(بذاته)، كما يأتي الكلام على (الجسم) وإطلاقاته.

---

(١) تاريخ دمشق (٥١/ ٣٨٠).
(٢) الرد على الزنادقة والجهمية، ص٦.
(٣) ذم الكلام وأهله (٤/ ٣٨٥).

الفصل الثاني

مذهب المفوضة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التفويض ونشأته.

المبحث الثاني: الأسس التي قام عليها التفويض.

المبحث الثالث: العلاقة بين التأويل والتفويض.

المبحث الأول

التفويض ونشأته

التفويض لغة: من فوَّض إليه الأمر تفويضاً؛ أي: رده إليه[(١)].

قال ابن فارس: (الفاء والواو والضاد أصلٌ صحيحٌ يدل على اتّكال في الأمر على آخر وردِّه عليه، ثم يفرَّع فيرد إليه ما يشبهه. من ذلك فوَّض إليه أمره، إذا رده. قال الله تعالى في قصة من قال: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [غافر: ٤٤].

ومن ذلك قولُهم: باتوا فَوْضَى؛ أي: مختلطين، ومعناه: أنّ كلّاً فوَّض أمرَه إلى الآخر)[(٢)].

وفي اللسان: (فوض إليه الأمر: صيره إليه وجعله الحاكم فيه. وفي حديث الدعاء: «**فوضت أمري إليك**».

أي رددته إليك. يقال: فوض أمره إليه إذا رده إليه وجعله الحاكم فيه)[(٣)].

وفي الاصطلاح: تفويض العلم بشيء إلى الله تعالى.

وهو على نوعين:

الأول: تفويض العلم بكنه الصفات، مع إثبات معانيها اللائقة بالله ﷻ، وهذا مذهب السلف.

---

(١) الصحاح، للجوهري (٣/ ١٠٩٩)، القاموس المحيط، ص٨٣٩، تهذيب الأسماء واللغات، للنووي (١/ ٧٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٤٦٠).

(٣) لسان العرب (٧/ ٢١٠).

والثاني: تفويض المعنى والكيف معاً، وهذا مذهب جماعة من المتكلمين في النصوص التي يقتضي ظاهرها التشبيه بزعمهم.

وقد عرَّفوا التفويض بأنه: (صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى، بأن يقال: الله أعلم بمراده)[١].

ومحل التفويض عندهم: نصوص الصفات التي توهم التشبيه، كما قال صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّضْ ورُم تنزيها[٢]

فالتفويض في حقيقته تأويل إجمالي ـ كما صرحوا بذلك ـ يقوم على صرف اللفظ عن ظاهره؛ لاعتقاد أنه يوهم التشبيه.

ولأهل التفويض اعتقاد خاص في الأدلة النقلية، وأنها لا تفيد اليقين، ولا يعوّل عليها في باب إثبات الصفات، وأن العقل يقدم عليها عند التعارض، كما سيأتي موضحاً.

فليس التفويض حالة من (الورع) تجاه الخوض في معاني الصفات، كما قد يُظن، وإنما هو مذهب له أسسه وأركانه، ولا عجب، فرجاله الحقيقيون هم المتكلمون، وإلا فالسلف الكرام بريئون من هذه النظرة الخاطئة تجاه النصوص، كما تقدم.

ولهذا ينبغي أن يعلم أن التفويض يقوم على أربعة أركان:

١ ـ الاعتقاد بأن ظاهر بعض النصوص يقتضي التشبيه.

٢ ـ القطع بأن هذا الظاهر غير مراد[٣].

---

(١) النظام الفريد بتحقيق: جوهرة التوحيد، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، ص١٢٨.

(٢) جوهرة التوحيد، لإبراهيم اللقاني، مع شرح البيجوري، ص٩١.

(٣) من المفوضة: من لا يقطع بنفي المعنى الظاهر، بل يفوّض المعاني كلها إلى الله، وقد ذهب إلى هذا بعض الحنابلة القائلين بالتفويض، وتناقضوا فقالوا: تجرى على ظاهرها، ولا يعلم معناها إلا الله!
قال شيخ الإسلام ﷺ: (ومنهم من يقول: بل تجرى على ظاهرها، وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا ـ مع هذا ـ: إنها =

٣ ـ صرف اللفظ عن ظاهره.

٤ ـ عدم تعيين معنى آخر من المعاني التي يحتملها اللفظ.

فهذه أركان التفويض عندهم، فكن على ذُكر لهذه المعاني، وانظر هل تجد لها في مقالات السلف مكاناً!

ولبيان هذا التفويض أسوق بعض ما قاله الأشاعرة في أزمنة متفاوتة:

١ ـ قال أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإن قيل: فإذا قال القائل: ما قولكم في الاستواء والفوق واليد والأصبع، فبم نجيب؟ قلنا: الجواب أن يقال: الحق فيه ما قاله الرسول وقاله الله تعالى، وقد صدق حيث قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ فيعلم قطعاً أنه ما أراد الجلوس والاستقرار الذي هو صفة الأجسام، ولا ندري الذي أراده، ولم نكلف معرفته، وصدق حيث قال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨] وفوقية المكان محال؛ فإنه كان قبل المكان وهو الآن على ما عليه كان، وإذا لم يُرد بهذا، فما الذي أراده؟ **فلسنا نعرفه، وليس علينا ولا عليك أيها السائل معرفته.** فكذلك نقول: لا يجوز إثبات اليد والأصبع مطلقاً، بل يجوز النطق بما نطق به رسول الله ﷺ على الوجه الذي نطق به من غير زيادة ونقصان، وجمع وتفريق، وتأويل وتفصيل كما سبق)[١].

وتأمل قوله: (لا يجوز إثبات اليد والأصبع مطلقاً) وقارن هذا بما قاله السلف.

= تحمل على ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخة القاضي أبي يعلى في كتاب ذم التأويل). انتهى من درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومن المعلوم أنه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها لم يحمل على ظاهره، وما حمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك فضلاً عن أن يقال: يعلمه الله أو غيره) درء التعارض (٣/ ٩٥)، وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ثم كثير من هؤلاء يقولون: تجري على ظاهرها فظاهرها مراد، مع قولهم: إن لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله، وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السُّنَّة من أصحاب «الأئمة الأربعة» وغيرهم) انتهى من مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥)، وينظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٥٩، ٤١٣). وقد شنع الرازي على هذا المذهب وجعله شكاً وجهلاً بالله؛ لأنه لم يقطع بنفي المعنى الظاهر، انظر: تفسير الرازي (٢٢/ ٩).

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص٩٩.

٢ ـ قال الرازي: (الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات **يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها**، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها، وقال جمهور المتكلمين؛ بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات)[1].

٣ ـ قال البيجوري شارحاً قول الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها ... أوِّلْه أو فوِّضْ ورُم تنزيها

(وقوله: «أوهم التشبيها»؛ أي: أوقع في الوهم صحةُ القول به بحسب ظاهره، والمراد من التشبيه: المشابهة، لا فعل الفاعل. وقوله: «أوِّله»؛ أي: احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد. فالمراد: أوَّله تأويلاً تفصيلياً بأن يكون فيه بيان المعنى المراد، كما هو مذهب الخلف، وهم من كانوا بعد الخمسمائة، وقيل: من بعد القرون الثلاثة. وقوله: «أو فوّض»؛ أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره؛ فبعد هذا التأويل فوّض المراد من النص الموهم، إليه تعالى، على طريقة السلف...

وقوله: «ورُم تنزيها»؛ أي: واقصد تنزيهاً له تعالى عما لا يليق به، مع تفويض علم المعنى المراد. **فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي**؛ لأنهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين).

ثم ضرب أمثلة توضح الفرق بين المذهبين فقال:

(والحاصل: أنه إذا ورد في القرآن أو السُّنَّة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح: اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة على تأويل ذلك، لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ما ذكر بحسب ظاهره. فمما يوهم الجهة قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]

---

(١) أساس التقديس، ص١٣٧.

فالسلف يقولون: فوقية لا نعلمها. والخلف يقولون: المراد بالفوقية التعالي في العظمة، فالمعنى: يخافون؛ أي: الملائكة ربهم من أجل تعاليه في العظمة؛ أي: ارتفاعه فيها. ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فالسلف يقولون: استواء لا نعلمه. والخلف يقولون: المراد به الاستيلاء والملك، كما قال الشاعر... ومما يوهم الجسمية: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وحديث الصحيحين: «**ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له**» فالسلف يقولون: مجيء ونزول لا نعلمهما. والخلف يقولون: المراد: وجاء عذاب ربك أو أمر ربك الشامل للعذاب. والمراد: ينزل ملك ربنا فيقول عن الله... إلخ).

إلى أن قال: (ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] وحديث: «**إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**» فالسلف يقولون: لله وجه ويد وأصابع لا نعلمها. والخلف يقولون: المراد من الوجه: الذات، وباليد: القدرة، والمراد من قوله: «**بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**» بين صفتين من صفاته، وهاتان الصفتان: القدرة والإرادة)[(١)].

٤ ـ وفي «إتحاف المريد»: (فالسلف ينزهونه سبحانه عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه تعالى، مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده سبحانه. **فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذي دل عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال**، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسوله ﷺ، لكنهم اختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح، وعدم تعيينه)[(٢)].

---

(١) شرح البيجوري «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، ص٩١ ـ ٩٣.

(٢) إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص١٨٣.

فعلى قول هؤلاء، يكون السلف من الصحابة والتابعين وأتباعم، قائلين بالتأويل الإجمالي، مصرحين بصرف اللفظ عن ظاهره، ومعتقدين بأن المعنى الظاهر ينزه الله تعالى عنه! وأنهم لم يفسروا الاستواء، ولا علموا المراد من المجيء والنزول!

٥ ـ وهذا السنوسي عمدة متأخريهم يبين أن الظاهر مستحيل في حق الله، وأنه لا بد من تأويله، إجمالاً أو تفصيلاً.

قال: (**وأما ما استحال ظاهره** نحو ـ على العرش استوى ـ فإنا نصرفه عن ظاهره اتفاقاً [أي: من السلف والخلف كما في حاشيته] ثم إن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه، وإلا وجب التفويض مع التنزيه، وهو مذهب الأقدمين خلافاً لإمام الحرمين)(١).

وقد بان بهذا أن مقصودهم من التنزيه: صرف اللفظ عن ظاهره؛ لاعتقاد أنه محال على الله.

فأهل الكلام يسلطون النفي على المعنى الظاهر، الذي هو الحق عند أهل السُّنَّة! ثم يتنازعون في المعاني الأخرى، فمنهم من يعين منها واحداً، ومنهم من يتوقف ويفوض!

٦ ـ وقد حكم هؤلاء بأن من أجرى النصوص على ظاهرها، وجعل تفسيرها ما يظهر منها، ـ ولم يقطع بنفي الظاهر ـ بأنه واقع في التشبيه الصرف.

قال الشهرستاني: (اعلم أن **جماعة كبيرة من السلف** كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه

---

(١) السنوسية الكبرى مع شرحها للسنوسي، وحواش للشيخ إسماعيل الحامدي، ص٥٠٢. وذكر في شرحه أن مذهب إمام الحرمين التأويل حتى فيما له معان متعددة. قلت: قد رجع إمام الحرمين إلى التفويض، كما في (النظامية).

الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة، **فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات**، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها، وما ورد به الخبر فافترقوا فرقتين:

فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك.

ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك **إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه**، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً.

ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، **فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف**، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف)[١].

وحسبنا هنا أن نشير إلى ثلاثة أمور تضمنها كلام الشهرستاني:

الأول: أن جماعة كبيرة من السلف ـ باعترافه هو ـ كانوا يثبتون صفات الأفعال والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. وكذلك كانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك.

الثاني: أن المفوضة لا يعرفون معنى اللفظ الوارد، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ويزعمون أنهم غير مكلفين بمعرفة ذلك.

---

(١) الملل والنحل (١/٩١).

الثالث: وهو الشاهد من كلامه، أنه حكم على من يجري نصوص الصفات على ظاهرها، ولا يتوقف في هذا الظاهر، ويجعل تفسيرها كما وردت، بأنهم واقعون في التشبيه الصرف. وهذا الذي أنكره هو مذهب السلف من غير شك، فإنهم لم يتوقفوا في الظاهر، ولم يحكموا باستحالته، وجعلوا تفسير النصوص هو إمرارها كما جاءت، ومعلوم أنها جاءت لمعان تعرفها العرب من لغتها، بل فسروا ما يحتاج منها إلى تفسير كما سيأتي.

٧ ـ ثم إن من هؤلاء المتكلمين من زعم أن التفويض: إجراء النصوص على ظاهرها، مع القطع بأن الظاهر غير مراد! وهذا من العجائب، فماذا أبقى للظاهر إن اعتقد أنه غير مراد؟!

وفي هذا يقول ابن السبكي معلقاً على ما ذكر من توبة الجويني إمام الحرمين: (ثم أقول: للأشاعرة قولان مشهوران في إثبات الصفات: هل تمر على ظاهرها مع اعتقاد التنزيه[١]، أو تؤول؟

والقول بالإمرار مع التنزيه هو المعزو إلى السلف، وهو اختيار الإمام في «الرسالة النظامية» وفي مواضع من كلامه، فرجوعه معناه الرجوع عن التأويل إلى التفويض، ولا إنكار في هذا ولا في مقابله؛ **فإنها مسألة اجتهادية**، أعني: مسألة التأويل أو التفويض مع اعتقاد التنزيه، **إنما المصيبة الكبرى والداهية الدهياء: الإمرار على الظاهر، والاعتقاد أنه مراد، وأنه لا يستحيل على الباري**، فذلك قول المجسمة عباد الوثن الذين في قلوبهم زيغ يحملهم الزيغ على اتباع المتشابه، ابتغاء الفتنة، عليهم لعائن الله تترى واحدة بعد أخرى، ما أجرأهم على الكذب وأقل فهمهم للحقائق!)[٢].

وأنت ترى أن ابن السبكي هنا موافق للشهرستاني في الحكم على من أجرى النصوص على ظاهرها واعتقد أن الظاهر مراد، بأنه واقع في التشبيه.

---

(١) سيأتي في كلامه ما يبين أن التنزيه هنا هو اعتقاد أن ظاهرها غير مراد!

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٩١).

والسؤال: أين يجد هؤلاء في كلام السلف: نفيَ الظاهر، واعتقادَ أنه غير مراد؛ لأنه تشبيه ومحال؟!

والجواب: أن من له أدنى معرفة بكلام السلف يعلم أنهم بريئون من هذا براءة تامة، بل مذهبهم هو عين ما ينكره المخالف، ويذمه بأقبح الألفاظ.

٨ ـ هذا وقد شدد أصحاب التفويض حتى منعوا من التصرف في اللفظ، فلا يقال عن الله: إنه مستوٍ على العرش، وإنما يُحكى اللفظ الوارد كما هو ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ إمعاناً منهم في نفي المعنى، وقطع الأمل في دَرْكه. قال الغزالي: (التصرف الثالث الذي يجب الإمساك عنه: التصريف. ومعناه: أنه إذا ورد قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ **فلا ينبغي أن يقال: مستو، ويستوي؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف؛ لأن دلالة قوله: (هو مستو على العرش) على الاستقرار، أظهر من قوله**: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ الآية...)[1].

ومنعوا كذلك من إبدال اللفظ بما يُظن أنه مرادف له، أو من صياغة ما ورد بصيغة الصفة؛ كأن يقال: صفة النزول والمجيء ونحو ذلك، ونسبوا هذا المنع ـ أيضاً ـ إلى السلف!

قال الكوثري في تعليقه على «الاختلاف في اللفظ» لابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإجراء ما ورد في الكتاب والسُّنَّة على اللسان كما ورد، من غير إبداله بما يظن أنه مرادف له، ومن غير جعل صيغة الفعل أو الإضافة، **صيغة صفة**، ومن غير خوض في معناه مذهب السلف الصالح وهم المفوضة)[2].

فالمسألة لا تعدو أن تكون مجرد إجراء للألفاظ على الألسنة، دون تفسير أو فهم، وبهذه القيود التي ذكرها، ونسبها إلى السلف، دون أن ينقل نقلاً واحداً يؤيد دعواه، وأنّى له ذلك!

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص٦٥، وانظر: أساس التقديس، للرازي، ص١٤٠، ١٤١، وسيأتي نقل هذا التصريف عن السلف، مما يؤكد براءتهم من هذا التفويض المدعى.

(٢) تعليق الكوثري على الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة، ص٢٨.

نشأة التفويض:

لا يُعلم على وجه التحديد أول من قال بالتفويض، والذي يظهر لي أنه من جملة أقوال الجهمية التي كانوا يتذرعون بها لنفي الصفات؛ فإن الصفة إذا لم يُدر معناها، أصبحت كلا صفة، ولهذا أنكر حماد بن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ على من قال في صفة المجيء: (لا ندري ما عنى بذلك) وجعله كالمنكر للمجيء.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (قلنا لهؤلاء: أرأيتم قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]؟ وهل يجيء الملك صفاً صفاً؟ قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفاً صفاً، **وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذاك، ولا ندري كيفية جيئته.**

فقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفاً صفاً ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذب، قلنا: **فكذلك من أنكر أن الله سبحانه يجيء فهو كافر مكذب)**[(١)].

وهُم كما هو بيّن لم ينكروا المجيء، وإنما قالوا: لا ندري ما عنى بذلك، فجعلهم حماد بمنزلة المنكِر، وهذا من فطنته وانتباهه لحيل الجهمية النفاة.

ومن الجهمية من استعمل التفويض ليتوصل به إلى التأويل!

فإنه إذا قال عن اليد مثلاً: إنه لا يدرى معناها، واشتاقت النفوس لمعرفة صفة ربها، ولم ترض بالجهل والتوقف، قال: اليد: النعمة.

وقد فطن لهذا الإمام الكبير إسحاق بن راهويه رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٣٨هـ)، فقال: (وإنما يلزم المسلم أن يثبت معرفة صفات الله بالاتباع والاستسلام كما جاء، **فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول: إنما أصف ما قال الله، ولا أدري ما معاني ذلك، حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية: يده نعمة**، ويحتج بقوله:

---

(١) رواه أبو عثمان الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص٢٣٤.

﴿أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] ونحو ذلك، فقد ضل سواء السبيل. هذا محض كلام الجهمية حيث يؤمنون بجميع ما وصفنا من صفات الله، **ثم يحرفون معنى الصفات عن جهتها التي وصف الله بها نفسه**، حتى يقولوا: معنى السميع هو البصير، ومعنى البصير هو السميع، ويجعلون اليد يد نعمة، وأشباه ذلك يحرفونها عن جهتها؛ لأنهم هم المعطلة)[(١)].

فالتفويض استعمل للتوصل إلى إنكار الصفة، كما تقدم في كلام حماد بن أبي حنيفة، أو إلى تأويلها، كما علم من كلام إسحاق بن راهويه، ولا فرق بين الأمرين؛ فإن من قال في المجيء: يجيء الملك، أو يجيء أمره، فإنه لم يثبت لله مجيئاً، وكذا من قال في اليد: إنها النعمة، فإنه لم يثبت لله يداً.

والذي يظهر أن إنكار الجهمية للصفات، كان على هذا الوجه، لا يجاهرون بالإنكار، وإنما يقولون: نصف الله بذلك ولا ندري معناه، ثم تارة يقفون عند هذا، وتارة يذهبون إلى التأويل، وهو الأكثر، ويسمونه (تَفْسِيرًا) و(معنى) كما سيأتي.

وقد اعتبر ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٧٦هـ) التفويض من (التجاهل)، وربما أخذ منه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه التسمية، فسمى مذهب المفوضة (مذهب أهل التجهيل).

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**فإن قال لنا: ما اليدان هٰهنا؟ قلنا له هما اليدان اللتان تعرف الناس**؛ كذلك قال ابن عباس في هذه الآية: «اليدان اليدان»، وقال النبي ﷺ: «**كلتا يديه يمين**» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا نعمة أو نعمتين، وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فنحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله، **ولا نتجاهل**، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه، **ولكنا لا نقول: كيف اليدان؟** وإن سئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عما لم يقل)[(٢)].

---

(١) نقله شيخ الإسلام في التسعينية (٢/ ٤٢٢)، وسيأتي بتمامه.

(٢) الاختلاف في اللفظ، ص٢٦ ـ ٢٨.

ولعل أول من تكلم بالتفويض من أرباب المقالات المعلومة: أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، فقد قال في صفة الاستواء: (وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيَّنا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، **ثم لا نقطع تأويله على شيء**؛ لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به. **وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده، من غير تحقيق على شيء دون شيء**، والله الموفق)[١].

وأما نسبة التفويض إلى السلف، فلعل أقدم من فعل ذلك هو الإمام أبو سليمان الخطابي رحمه الله وغفر له (ت٣٨٨هـ)، مع أنه جرى على مذهب أهل التأويل وارتضاه لنفسه من حيث الجملة[٢].

ثم جاء بعده الإمام أحمد بن الحسين البيهقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٥٨هـ)، وأبو المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٧٨هـ)، ثم أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٥٠٥هـ) فنسبوا مقالة التفويض إلى السلف، وهي نسبة عارية عن الدليل كما سيأتي.

ولعل السبب في ذيوع نسبة التفويض إلى السلف أن ذلك مثّل مخرجاً توفيقيّاً بين ما في نصوص الوحي من الإثبات، وما عليه المتكلمون من النفي، بحيث يُثبت اللفظ، وتنفى حقيقته، ويرتفع الحرج عن المكلّف في مخالفته للنصوص، وتنكّبه عن طريق السلف، مع ما يصحب ذلك من تسويغ التأويل، وجعل التأويل والتفويض قولين معتبرين! ـ مع أن السلف مجمعون على ذم التأويل ـ وبهذا يُفرّغ مذهب السلف من مضمونه، وتزول الشناعة عن أهل التأويل، ويطمئن المقلد إلى أنه يدور بين قولين: أحدهما أسلم والآخر أعلم وأحكم!

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٧٤.

(٢) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، د. أحمد بن عبد الرحمن القاضي، ص١٩٣ ـ ١٩٩.

وقد أشار إلى هذا العلامة عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي رَحِمَهُ اللهُ، فقال: (ومنهم من ينتحل السلف، فمن أتباع الأشعرية من يقول: كانت عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية نفسها!

فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها، إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى. فكانوا يعتقدون أن الله عَزَّ وَجَلَّ غير مباين للعالم ولا محايث له ولا ولا، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سماواته، معتقدين بطلانَ ظاهرِ هذا، ساكتين عن معناه الذي يرونه صحيحًا! وهذا القول الأخير شهره المتعمقون حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الخلف في أي فنٍّ كان)[١].

تنبيه:

أثبت جماعة من متقدمي الأشاعرة اليد والوجه والعين **صفاتٍ** له تعالى زائدة على الصفات السبع.

قال السنوسي رَحِمَهُ اللهُ بعد ذكر مذهبي التفويض والتأويل: (المذهب الثالث: حمل تلك المشكلات على إثبات صفات لله تعالى تليق بجلاله وجماله، لا يعرف كنهها، وهذا مذهب شيخ أهل السُّنَّة الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى ورضي عنه)[٢].

وقال الآمدي: (ومن الأصحاب من زاد على هذا، وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه، وذلك مثل البقاء، والوجه، والعينين، واليدين)[٣].

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، ص١٩٩.

(٢) شرح المقدمات، للسنوسي، ص١٢٢، وانظر: الإرشاد للجويني، ص١٤٦.

(٣) غاية المرام، ص١٣٥، وعلق عليه الدكتور حسن الشافعي بقوله: (من هؤلاء الشيخ الأشعري نفسه الذي أثبت الوجه واليدين والعينين والاستواء صفاتٍ قديمة وأنكر على من أولها في (الإبانة ٨، ٤٢، ٥٤) ومن قبله ابن كلاب وبعض أصحابه (الأشعري مقالات ١/ ٢٢٩، ٢٣٠). وقد نسب الرازي إلى الأشعري إثبات اليد والوجه والاستواء، انظر: المحصول، ص٤٣٧، وزاد (العين) في نهاية العقول (٢/ ٤٧٤).

وهذا موافق لما ذكره الأشعري في الإبانة[١]، ويأتي نصه في موضعه، وموافق لما ذكره الباقلاني أيضاً[٢].

وقد زعم بعض المعاصرين أن إثبات متقدمي الأشاعرة لهذه الصفات إنما هو إثبات لفظي، فلا زيادة على التفويض، وهذا مردود من أوجه:

الأول: أن السنوسي جعل هذا المذهب قسيماً لمذهبي التأويل والتفويض، فدل على أنه إثبات مغاير للتفويض.

الثاني: أن الأشعري قد نص على إثبات يدين على الحقيقة.

الثالث: أن الأشعري والباقلاني قد أوردا على كلامهما إلزاماً بإثبات الجارحة حاصله: أنه لا يُعرف إثبات يدين حقيقة إلا على وجه الجارحة، وأجابا بعدم اللزوم، كما لم يلزم من إثبات الحياة والعلم والقدرة الجسمية، فدل على إثبات حقيقي كإثبات هذه الصفات، ولو كان مجرد إثبات للّفظ، لدفعا الإلزام بذلك.

قال الأشعري: (فكذلك لم نجد حيّاً من الخلق إلا جسماً لحماً ودماً، فاقضوا بذلك على الله ـ تعالى عن ذلك ـ وإلا كنتم لقولكم تاركين ولاعتلالكم ناقضين).

وقال الباقلاني: (فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لم تعقلوا يدَ صفة، ووجهَ صفة لا جارحة؟

يقال له: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيّاً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم على الله تعالى بذلك.

وكما لا يجب متى كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً أو جسماً لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك) انتهى.

ويأتي إيضاح هذا الإلزام وتقريره من كلامه وكلام غيره عند الجواب على الشبهة السادسة من شبهات المفوضة.

---

(١) انظر: الإبانة، ص١٣٦ ـ ١٤٠.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل، ص٢٩٥ ـ ٢٩٩ فهو صريح في إثبات اليدين والوجه صفاتٍ للذات.

الرابع: أن ابن فورك نقل عن الأشعري ما هو صريح في إثبات المعاني للصفات الخبرية. قال رحمه الله في «مقالات أبي الحسن الأشعري»: (فأما صفات الله تبارك وتعالى فإنها على نوعين: منها: ما يعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة. ومنها: ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء.

فأما ما يثبت من طريق الخبر: فلا يُنكَر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تُعتقد خبراً، وتُطلق ألفاظها سمعاً، وتُحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها؛ كاليدين والوجه والجنب والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات)[(١)].

وقال ابن فورك رحمه الله: (وكان يقول في الأسماء التي ترد بالمعاني التي لا يقتضي العقل إثباتها له: إنه لو ورد الخبر بأكثر مما ورد به لصحّ، وكانت معانيه مصححة على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته، فمن ذلك ما ذكر في «الكتاب الموجز») في آخر باب الأسماء والصفات: (إن قال قائل: أتجيزون أن لو ورد الخبر بأنه جسم أو متحرك، كما ورد بأن له يدين ووجهاً وعيناً؟ فأجاب بأن ذلك لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير منكر، لا على معنى أنه محل للحركة وأنه مؤلف، بل على معنى أنه فعل الحركة، وأنه قائم بنفسه مستغن عن غيره)[(٢)].

وهذا كما ترى صريح في إثبات اليدين والوجه والعين، وتحقيق معانيها على الوجه اللائق به تعالى.



---

(١) مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ص٤٠.

(٢) السابق، ص٥٩.

المبحث الثاني

الأسس التي قام عليها التفويض

تقدم أن (التفويض) تأويل إجمالي، يقوم على نفي الظاهر، واعتقاد استحالة اتصاف الله به، لكن مع الوقوف وعدم تعيين معنى آخر من المعاني التي يحتملها اللفظ، ولذا فإن الأسس التي حملت المفوضة على التفويض، هي ذات الأسس التي حملت المؤولة على التأويل.

والمتكلمون ينطلقون في ذلك من أدلتهم الكلامية التي أوجبت ـ عندهم ـ القول باستحالة اتصاف الله بالوجه واليد والاستواء والنزول ونحو ذلك من الصفات، ومن اعتقادهم أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وأنها إن عارضت العقل وجب تقديم العقل.

ولهذا سهل على أكثرهم أن يقولوا: إنه لا يثبت لله إلا الصفات السبع أو الثمان ـ صفات المعاني ـ، وأن ما سواها إما أفعال حادثة لا يتصف بها الرب، أو صفات مؤولة بالمخلوقات أو بإحدى الصفات السبع، أو تثبت لفظاً مع تجريدها من حقيقتها، وإبقائها مجهولة المعنى، وهو التفويض المزعوم.

أما الصفات السبع أو الثماني، فقد صرحوا بأنهم أثبتوها لأن العقل يدل عليها!

إذن فالمدار على العقل، وأما النقل فلا يعوّل عليه في هذا الباب!

ولهذا نستطيع القول بأن أهم الأسس التي قام عليها التأويل التفصيلي، والتأويل الإجمالي (أي: التفويض) هي:

١ ـ أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وأنها إن عارضت العقل، وجب تقديم العقل.

٢ ـ أن الدليل العقلي دل على استحالة اتصاف الله بالصفات الخبرية، ذاتية أو فعلية؛ كالوجه واليدين، والاستواء والنزول.

وتفرع على ذلك القول بأن نصوص هذه الصفات من المتشابه، وأن ظاهرها الكفر والمحال، ولذا وجب تأويلها أو تفويضها.

وبيان ذلك تحت المطالب التالية:

المطلب الأول: موقف المتكلمين من الأدلة النقلية.

المطلب الثاني: الكلام على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الثالث: الكلام على دليل التركيب.

المطلب الرابع: اعتقادهم أن ظواهر بعض النصوص توهم التشبيه.

المطلب الخامس: بيانهم وجه إيراد القرآن والسُّنَّة لهذه الظواهر.



المطلب الأول

موقف المتكلمين من الأدلة النقلية

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، ولا يعوّل عليها في إثبات الصفات، وذلك لظنية ثبوتها إن كانت آحاداً، أو لظنية دلالتها إن كانت قرآنا أو سُنَّة متواترة.

ولبعضهم تقريرات في أصول الفقه في كون الآحاد المحتف بالقرائن يفيد العلم، وفي كون الإجماع حجة في التوحيد، لكنهم لم يراعوا ذلك عند التطبيق في العقائد، فيطلقون القول بأن الأدلة السمعية كلها قرآناً وسُنَّة وإجماعاً ظنية، ولا يعول عليها في إثبات الصفات.

ولهم تقسيم ثلاثي مشهور في مسائل الاعتقاد، بين ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معاً، وهو تقسيم قرره المعتزلة، وأخذه عنهم الجويني والغزالي والآمدي ومن تبعهم[1]، والذي يعنينا منه أن أكثر باب الصفات من إثبات وجود الله وقدرته وعلمه وإرادته لا يدرك عندهم إلا بالعقل وحده[2]؛ لأنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله التي منها إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات، وهي شبهة الدور التي يأتي ذكرها قريباً.

قال الجويني: (والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال

---

(١) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، للدكتور حسن الشافعي، ص١٢٤ ـ ١٢٩، وقد قرر أن الجويني أخذ (عن المعتزلة تقسيمهم الثلاثي للمسائل الكلامية: ما يدرك بالعقل وحده... إلخ)، وأن فكرة (الدور) فكرة اعتزالية ظهرت عند بعض مفكري المعتزلة من مدرسة أبي هاشم الجبائي، وبالتحديد عند القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، ونقل أمثلة من كلامهما. وانظر: الإرشاد، للجويني، ص٣٠١، الاقتصاد، للغزالي، ص١٣٢، المحصل، للرازي، ص١٤٣، نهاية العقول (١٤٢/١)، المواقف، للإيجي، ص٣٩.

(٢) قال الدسوقي: (الواجب في حق الله تعالى الغالب فيه وهو ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلي. والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمه دليله شرعي) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص٥٣.

بها في العقليات)[١].

وقال الرازي: (الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقين أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي **الذي لو كان** لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه. وإذا كان المنتِج ظنيّاً فما ظنك بالنتيجة)[٢].

والرازي يرى أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بإسقاط المعارض العقلي القائم فعلاً أو **المحتمل**! وإلا فمع احتمال وجوده لا تخرج الأدلة السمعية عن كونها ظنية، وقد قرر في كتابه (الأربعين) أن (عدم هذا المعارض العقلي مظنون لا معلوم؛ لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم)[٣]، وهذا يعني أنه لا سبيل ألبتة لإفادة الأدلة النقلية اليقين!

وهذا تطرف بالغ، لم يتابعه عليه كثير من متأخري الأشعرية[٤].

وقال الآمدي: (ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسُّنَّة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، **ولا يسوغ** استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزمان بإيرادها)[٥].

وإذا كانت الأدلة النقلية لا تفيد إلا الظن، بل لا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلا شك أنها عند معارضة الدليل القطعي، لن يؤخذ بها، فإما أن تؤول أو تفوّض.

(وكون الدلالة الظاهرية للنص قابلة للتأويل والصرف عن الظاهر ـ إن

---

(١) الشامل، ص١٢٠.

(٢) المحصل، ص١٤٢، وانظر: الأربعين، ص٤١٦، والمواقف، للإيجي، ص٤٠.

(٣) الأربعين، ص٤١٨.

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٢٩، ١٣٨. وانظر رد المعلمي اليماني عليه، في: القائد إلى تصحيح العقائد، ص١٦٨ ـ ١٧٣.

(٥) غاية المرام، ص٢٠٠.

تعارضت مع دلالة العقل ـ هي فكرة اعتزالية أيضاً)[١].

وسيأتي بيان الدليل العقلي الذي اعتمده المتكلمون ورأوا أن الظواهر القرآنية والأحادث النبوية تخالفه، مما أوجب تأويلها أو تفويضها، كما سيأتي أن الأمر لم يقف عند رد هذه الظواهر، بل وجد من يقول: إن التمسك بها كفر.

شبهة الدور:

الزعم بأن الاعتماد على الدليل النقلي في إثبات وجود الله ووحدانيته وصفاته، لا يسوغ؛ لأنه يؤدي إلى الدور، فكرة اعتزالية كما تقدم.

يقول الرازي في تقرير هذه الفكرة: (النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور)[٢].

ويشرح أشعري معاصر فكرة الدور بقوله: (السمع هو كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ. والقرآن لا يثبت كونه كلام الله تعالى إلا بعد ثبوت وجود الله تعالى وثبوت اتصافه بالحياة والعلم والإرادة والقدرة، وكذلك ثبوت صدق الرسول المخبر بأن القرآن كلام الله تعالى في دعواه النبوة بالدلائل الدالة على صدقه في دعواه هذه، والسُّنَّة لا يثبت كونها حجة على الناس فيما احتوت عليه من الأحكام إلا بعد ثبوت صدق الرسول في دعواه النبوة، فكون القرآن كلام الله تعالى وكونه حجة على الناس، وكون سُنَّة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حجة على الناس، كل منهما متوقف على ما ذكرناه، فلو حاولنا الاستدلال على شيء مما يتوقف عليه حجية الكتاب والسُّنَّة للزم الدور، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء، المستلزم لتقديم الشيء على نفسه)[٣].

وفكرة الدور لم تكن حاضرة عند متقدمي الأشاعرة، بل (قد رد الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى (مما لا سبيل

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٢٩.

(٢) المحصل، ص١٤٣، وانظر: الأربعين، ص٤١٦، أبكار الأبكار (١/ ٢١٤).

(٣) منهج الأشاعرة في العقيدة، محمد صالح الغرسي، ص١٨٨.

إليه إلا من جهة العقل؛ لأن القرآن كلام الله، ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولاً)، بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن، وأنه لا يقدر على مثله إلا الله تعالى، ثبت صدق الرسول، وعندئذ يكون ما يتضمنه القرآن صدقاً واجب الاتباع. ومعنى ذلك: أن الباقلاني يرفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور الاعتزالية التي كانت عندئذ توشك أن تتسرب إلى الأشاعرة)[١].

إبطال شبهة الدور:

لقد تصدى غير واحد لإبطال هذه الشبهة، منهم ابن تيمية، وابن الوزير[٢] وغيرهما، ولكني أكتفي هنا بنقد عالم أشعري معاصر، أراه كافياً وافياً.

قال الدكتور حسن الشافعي في أوجه الرد على شبهة الدور:

(أ ـ أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة، أو خطابات إلهية ملزمة، عارية عن أي حجج أو دلائل، وعندئذٍ قد تبدو هذه الفكرة؛ أي: فكرة الدور) وجيهة.

ولكن من الممكن أيضاً أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية، فإذا طرحنا هذه القضايا في علم الكلام، فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة في القرآن الكريم؟

إنه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى ـ من الوجهة المنطقية ـ من أدلة المتكلمين التقليدية، بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر، وأقل ذهاباً في شعاب الجدل، كما يقرر الآمدي نفسه[٣]. إن ابن رشد ـ وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيهاً ـ قد اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين، فوجدها خيراً من هذه الأخيرة بالنسبة للعلماء والعامة على حد سواء. كما فطن ابن تيمية إلى أن **أصول**

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٢٤، وانظر: إعجاز القرآن، للباقلاني، ص١٧.

(٢) انظر: إيثار الحق على الخلق، ص١١٧.

(٣) قلت: ومثل هذا قول الرازي بعد ذكر الأدلة على وجود الله: (الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب... ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته) المطالب العالية (١/ ٢٣٦).

الدين مسائل ودلائل، وكلاهما الكتاب والسُّنَّة، غير أن بعض المنسوبين إلى السُّنَّة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية. ونجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به. وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضاً كالإمام الغزالي وشيخه الجويني الذي رد على من قال: (إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق) بقوله: (إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهي تنطوي على الاحتجاج). ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص.

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا نقلية، هو ـ في غالبه ـ أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم، أو مروية عن فلاسفة قدماء، فما الذي سوغ الاعتماد عليها والإعراض عن أدلة الكتاب والسُّنَّة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية فهي لهذا لا تصلح للقطعيات؟ وكما يقول ابن الوزير: (إن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد، فكذلك من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد).

ب ـ كما أنه من الممكن للناظر في أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولاً، فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل، تبعه في كل ما جاء به سواء في الإلهيات التي اعتبروها ـ أو أكثرها ـ عقليات محضة، أم غيرها من السمعيات والأحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعي، ولعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير: (إن الدين قد جاء به الرسول ﷺ وفرغ منه، ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به، لا استنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة، وعلى هذا درج السلف، وكذلك قال مالك لمن جادله: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل على محمد ﷺ) وعندئذ فلا محل للدور المزعوم.

ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تمرس بالفلسفة والكلام والتصوف ثم اختار أخيراً هذا الموقف: **نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة**، فإذا تحقق الوحي الإلهي الصادق كان من العبث والمناقضة للعقل نفسه وللفلسفة الحقة ولمنهج السلف الصالح: أن نعدل به غيره[١].

---

(١) جاء في الهامش: هو أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود. انظر كتابه: الإسلام والعقل، ص١٠٤ وما بعدها.

ج ـ هذا لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أصلاً، والشرع فرعاً عنه، فكيف وهناك من يقول بأن **صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلي؛ لأن (دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية)** وأن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة، ومن هؤلاء الآمدي نفسه، والجويني أيضاً أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة؟

على أن الآمدي لا يكتفي بتقرير هذه الحقيقة، بل يستخدمها في الرد على من اعترض من الخصوم **على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بالإجماع**، وزعم أن ذلك دوراً، من حيث أن الإجماع يستند إلى قول الرسول: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام، فيقول: (قولهم: هذا تمسك بالإجماع فيما يفضي إلى الدور، وليس كذلك؛ فإنا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى ولا على وجوده، من حيث **إن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة**، وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت بإخباره من غير دور).

ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه، إلا أن الآمدي ـ فيما يبدو ـ كان يورد هذا الكلام الخطير من الناحية المنهجية على سبيل الجدل العابر، وإلا فهو يقرر في نفس الكتاب مبدأ الدور ـ كما سلف ـ ويرى بسببه أن الدليل السمعي مما ظُنّ أنه مفيد لليقين وليس كذلك، ويرفض ـ من الناحية التطبيقية ـ الاستناد إلى الدليل السمعي، وخاصة في كتاب «غاية المرام»، في جميع المسائل الكلامية إلا في السمعيات)[1].

قلت: فليتأمل المنصف هذا الكلام المتين في إبطال هذه الشبهة التي طالما لهجت بها ألسنة المتكلمين، وترتب عليها الإعراض عن أدلة الوحي، والاعتماد على جهليات يظنها أهلها عقليات.

تقديم العقل على النقل عند التعارض:

وهي من نتائج فكرة الدور السابقة، وقد صاغها الرازي في قانونه

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٣٥ ـ ١٣٧.

المشهور[١]، حيث قال: (الفصل الثاني والثلاثون: في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟

اعلم أن الدلائل القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

١ ـ إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل. فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

٢ ـ وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

٣ ـ وإما أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ **لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ**، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

٤ ـ ولما بطلت الأقسام الأربعة[٢]، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا به على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات)[٣].

قلت: بعد أن أبطلنا شبهة الدور، فإن الاحتمال الثالث لا ضير فيه،

---

(١) هذا القانون أشار إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة، ص٨٨، والغزالي في قانون التأويل، ص٢١، وانظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة، لتميم بن عبد العزيز القاضي (٢/ ٨٣٥).

(٢) هكذا في المطبوع، والصواب: الثلاثة.

(٣) أساس التقديس، ص١٢٥.

وهو تقديم الظواهر النقلية على الظواهر العقلية؛ فإن ذلك لا يؤدي إلى القدح في النقل، كما تقدم.

(وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل، وهو: أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير، فإن العامي يمكنه أن يصير عالماً، ولا يمكن للعالم أن يصير نبيّاً رسولاً، فإذا عرف العامي المقلد عالماً، فدل عليه عاميّاً آخر، ثم اختلف المفتي والدال، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي، دون الدال.

فلو قال الدال: **الصواب معي دون المفتي؛ لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفت،** فإذا قدمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت، فلزم القدح في فرعه!

فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ، والعاقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ، فيجب عليه التسليم له والانقياد لأمره)[١].

ولضعف هذه الفكرة ـ تقديم العقل على النقل عند التعارض ـ فإن من الأشاعرة من ذكر وجوهاً في ردها.

قال الدكتور حسن الشافعي: (وهي في نظري ضعيفة للوجوه التالية:

أ ـ أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه، دون الإحساس بأية أزمة عقلية. يقول ابن أبي العز الحنفي في ذلك[٢]: (فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ **لأن العقل قد دل على صحة**

---

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١/ ٢٣١).

(٢) قلت: هو من كلام شيخ الإسلام، كما في درء التعارض (١/ ١٧٠) بنصه.

السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل، وهذا بيِّنٌ واضح).

ولكن هذه المعارضة جدلية كما هو ظاهر، وقد تُضعف من الفكرة المقابلة، ولكنها لا تحل المشكلة نهائيّاً. فلننتقل إلى الوجه التالي:

ب ـ أن النقل والعقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة، وإن بدا ذلك لبعض الأفهام، فكلاهما حق، والحق لا يتناقض. وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع الفلاسفة المسلمين، ودورهم في التوفيق معروف. والسلفيون أيضاً يؤمنون بهذه الفكرة، وهذا ابن تيمية يفرد لها كتاباً هو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». وبين هذين الفقهاء والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجوب رفع التناقض الموهوم، يقول ابن الوزير: (تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض، وهذه قاعدة المتكلمين. قلنا قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع، فتقدير تعارضها تقدير محال، وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في «شرح جمع الجوامع»). ولا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء، أما إسقاط أحد الدليلين المتعارضين، فهو رفع للمشكلة بالهروب منها)[1].

وثمة وجوه أخر في إبطال هذا القانون[2]، منها:

ج ـ أن المقابلة بين العقل والشرع مغالطة، فإن الأدلة الشرعية ـ كما سبق في مسألة الدور ـ قد تضمنت الكثير من البراهين العقلية، فالدليل الشرعي قد يكون سمعيّاً، وقد يكون عقليّاً، فلا تمايز بين العقل الصريح والنقل الصحيح، فضلاً عن التضاد، وعليه فالدليل الشرعي لا يقابل بالدليل العقلي، وإنما يقابل بالدليل البدعي، فالشرعة تقابل بالبدعة.

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٣٧ وما بعدها، وقد ذكر وجهاً ثالثاً انظره هناك. وانظر كلام ابن الوزير في: إيثار الحق على الخلق، ص١١٧.

(٢) انظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة (٢/ ٨٤٠ ـ ٨٦٢)، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي (١/ ٢٠١ ـ ٢٩٥).

د ـ أن القسمة لا تنحصر فيما ذكره، فثمة قسم خامس، لو سّلمنا وجود التعارض، وهو: تقديم العقل تارة، وتقديم النقل تارة، فما كان قطعيّاً أو ظنيّاً راجحاً قدمناه، وإن كانا ظنيين طلبنا المرجحات الأخرى.

هـ ـ أن قولهم: إن العقل أصل للنقل، إن أرادوا به العلوم المستفادة الحاصلة بالعقل ـ وهذا مرادهم ـ فيقال: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للنقل؛ فإن العلوم العقلية كثيرة لا تحصر، فإذا كان العلم العقلي الذي ادعوا أنه معارض للنقل، غير العلم العقلي الذي قالوا إنه أصل للنقل، لم يمتنع تقديم النقل على ذلك العلم الذي ادعوا أنه عارض النقل؛ لأنه ليس أصلاً له، بل لا علاقة له به أصلاً.

والعلوم التي بها يعرف صدق النقل هي علوم يسيرة، ليس القدح في غيرها من العقليات قدحاً فيها، وهي مغايرة تماماً لما أسموه عقليات وادعوا معارضتها للسمع، فإن هذه الأخيرة إنما هي أدلة كلامية وفلسفية هم بأنفسهم مختلفون في صحة كثير منها، ولا علاقة لها بما كان أصلاً للسمع.

واعتبرْ هذا بدليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي يستدلون به على وجود الله، والتزموا لأجله نفي الصفات الاختيارية كما سيأتي، فإنه يمكن إثبات وجود الله بغير هذا الدليل، فيصح ويثبت النقل، ثم إن عارض دليل (حدوث الأجسام) النقل، فأبطلناه وقدمنا النقل، لم نكن قد قدحنا في الأصل الذي ثبت به النقل.

وعامة المعارضات التي يسمونها عقليات، إنما هي شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، ولو كانت حقّاً لما عارضت النقل؛ فإن الحق لا يتناقض، بل إذا جاء ما يوهم تعارض العقل مع النقل، فإما أن يكون النقل غير صحيح، فلا يصلح للمعارضة، وإما أن يكون صحيحاً فذلك الذي عارضه ليس معقولاً بل هو شبهة فاسدة، ولو حقق النظر لظهر ذلك، فلا يتصور أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح أبداً.

۞ ۞ ۞

المطلب الثاني

الكلام على دليل الأعراض وحدوث الأجسام

استدل المتكلمون على إثبات وجود الله تعالى بأدلة عقلية أشهرها:

١ ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام. والاستدلال به على حدوث المتصف بالأعراض أو ببعضها، ويسمى دليل الأكوان أيضاً.

٢ ـ دليل التركيب. والاستدلال به على أن الموصوف به ممكن أو محدَث.

وقد التزموا بالدليل الأول نفي الصفات الاختيارية التي يفعلها بمشيئته؛ كالإتيان والمجيء والاستواء والنزول، وكونه يتكلم متى شاء، ويفرح ويرضى ويغضب ويسخط.

والتزموا بالدليل الثاني نفي الصفات الخبرية كالوجه واليدين.

وسنتناول في هذا المطلب وما يليه الكلام على هذين الدليلين بشيء من الاختصار.

أما دليل الأعراض وحدوث الأجسام فإنه يقوم على ثلاثة أسس، لكل أساس منها مقدماته وحججه[1]:

الأساس الأول: إثبات حدوث العالم. وله أربع مقدمات:

الأولى: إثبات وجود الأعراض.

الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

---

(١) لا يتسع المقام للتفصيل في هذا الدليل، فإن شرحه ـ فضلاً عن نقده ـ يحتاج إلى كلام كثير يخرجنا عن أصل موضوعنا، ومن شاء التوسع في معرفته، ونقده، فليراجع: قلب الأدلة على الطوائف المضلة (١/٣٨٣ ـ ٥٠٥)، وقد اعتمدت عليه كثيراً في هذا المطلب، كما ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/٣١٧ ـ ٣٩٨) والمجلد الثاني كاملاً (ص٥ ـ ٤٥٢).

الثالثة: إثبات أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض الحادثة، ولا تسبقها.

الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

ويتبع هذه المقدمة إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

وينتج عن هذه المقدمات أن الأجسام والأعراض حادثة، فالعالم حادث.

الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث لا بد له من محدِث.

الأساس الثالث: إثبات أن محدث العالم هو الله.

وهذا الدليل مأخوذ من قدماء الفلاسفة؛ كأفلاطون وأرسطو، وأما في هذه الأمة فإن أول من احتج به الجهمية، ثم المعتزلة، وتبعهم الكلابية والأشعرية والماتريدية، وقد أطبقت هذه الفرق على استعماله، وإن اختلفوا في بعض مقدماته ولوازمه.

ونختصر الكلام على هذا الدليل في النقاط التالية:

١ ـ ذكر المتكلمون أن العالم يتكوّن من أمرين:

الأول: أعيان، وهي الجواهر المفردة، والأجسام المؤلفة من تلك الجواهر.

الثاني: أعراض، تقوم بتلك الجواهر أو الأجسام؛ (كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدَر)[1].

والعرَض عند الأشاعرة: ما يعرض في الجوهر ويزول، ولا يبقى زمانين!

وعند المعتزلة: ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام. وقد ذكروا أن العرض نوعان: باق، وأدخلوا فيه الصفات الذاتية كالعلم والقدرة، وعرض غير باق وأدخلوا فيه الصفات الفعلية الاختيارية كالمجيء والاستواء.

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص٣٩.

وقد ترتب على هذا الخلاف أن المعتزلة نفوا جميع صفات الله تعالى بحجة أنها أعراض، وأما الأشاعرة فأثبتوا الصفات الذاتية كالعلم القدرة والإرادة، وقالوا: إنها ليست أعراضاً؛ لأنها باقية والعرض لا يبقى زمانين، ونفوا الصفات الفعلية الاختيارية.

وادعى بعض الأشاعرة الإجماع على أن العرض لا يبقى زمانين!

قلت: تأمل كيف نفيت الصفات أو بعضها بناء على مقدمة دليل يراد منه إثبات وجود الله!

٢ ـ أثبت المتكلمون وجود الأعراض بطرق، منها أن الأجسام يجري عليها التغير؛ كالحركة والسكون، وهذا التغير إما أن يرجع إلى ذات الجسم، أو إلى معنى خارج عنه، فإن كان راجعاً إلى ذاته، لزم منه الجمع بين النقيضين؛ كأن يكون متحركاً حال سكونه أو العكس، فتعين الاحتمال الثاني وهو رجوع التغير إلى معنى خارج عنه، وهو العرض.

٣ ـ وأثبتوا حدوث الأعراض بدليل العدم والبطلان، وهو مبني على مقدمتين:

١ ـ أن الأعراض يجوز عليها العدم.

٢ ـ أن القديم لا يجوز عليه العدم.

والنتيجة أن الأعراض ليست قديمة، فتكون حادثة.

ومن المتكلمين من يرى أن العلم بحدوث بعض الأعراض يقع عن طريق الحس والمشاهدة، فيقرب أن يكون ضرورياً.

٤ ـ وأثبتوا المقدمة الثالثة وهي أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض الحادثة ولا تسبقها، بأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وذلك أنه لو كان قابلاً لها لكان قبوله من لوازم ذاته، فلزم ألا يخلو منها.

وقالوا: إن الأجسام لا تخلو من كل جنس من الأعراض عن واحد من ذلك الجنس، حتى ذهبوا إلى أن كل جسم له طعم ولون وريح! وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية.

وأما المعتزلة فذهبوا إلى أن الأجسام لا يجوز أن تخلو من الأكوان، وهي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، ويجوز أن تخلو من غيرها كالألوان والطعوم والرائحة، ومن هنا قد يسمى هذا الدليل بدليل الأكوان.

وساقوا أدلة على أن الأجسام لا تسبق الأعراض.

٥ ـ وأثبتوا أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث، بأدلة منها: أن الجسم إذا لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها، وحظها هو الحدوث والوجود بعد العادم.

وبهذا أثبتوا الأساس الأول، وهو حدوث العالم.

٦ ـ ولما كان الخصم قد يدعي لزوم الأعراض للأجسام من غير التزام لحدوث تلك الأجسام، بل مع القول بقدمها، ولزوم الأعراض لها لزوماً لا أول له، كما قاله بعض الفلاسفة، فإنهم احتاجوا أن يقرروا امتناع حوادث لا أول لها.

واستدلوا على امتناع حوادث لا أول لها بأدلة منها برهان التطبيق، وقياس النوع على الواحد.

٧ ـ أما الأساس الثالث: وهو إثبات أن المحدِث هو الله، فقد احتجوا له بالسبر والتقسيم، وهو أن الاحتمالات أربعة:

١ ـ أن يكون العالم قد أحدث نفسه.

٢ ـ أن تكون الطبيعة هي التي أحدثت العالم.

٣ ـ أن تكون العلة الموجبة هي التي أحدثت العالم.

٤ ـ أن يكون الذي أحدث العالم فاعل مختار، وهو الله.

فأبطلوا الاحتمالات الثلاث، وثبت بهذا أن محدث العالم هو الله.

هذا هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي جعله بعضهم ـ كأبي منصور الماتريدي ـ الطريق الوحيد لمعرفة حدوث العالم، ووجود الباري[1].

---

(١) انظر: التوحيد، للماتريدي، ص٢٣١.

وألزم الباقلاني المصلي عند تكبيرة الإحرام: (أن يذكر حدث العالم وأدلته وإثبات الأعراض واستحالة عرو الجواهر عنها وإبطال حوادث لا أول لها وأدلة العالم بالصانع وإثبات الصفات وما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز وأدلة المعجزة وتصحيح الرسالة ثم الطرق التي بها وصل التكليف إليه)[1].

أثر هذا الدليل على المتكلمين:

١ ـ لقد نفت المعتزلة جميع الصفات ـ الذاتية والفعلية ـ بناء على أنها أعراض، والأعراض حادثة، هي لا تقوم إلا بجسم، وما لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

فوا عجباً كيف صار الدليل الذي راموا منه إثبات الخالق، دليلاً على إثبات خالق بلا صفة.

٢ ـ وأما الجهمية فطردوا الدليل ونفوا الأسماء والصفات. أما الصفات فلما تقدم عن المعتزلة، وأما الأسماء فلأنها لو أضيفت لله للزم أن يكون متصفاً بمعانيها.

٣ ـ وأخذ الجهم من هذا الدليل القول بفناء الجنة والنار، وذلك أن الدليل اقتضى نفي التسلسل في الماضي، وامتناع حوادث لا أول لها، فطرد جهمٌ هذا المذهب في المستقبل.

٤ ـ وأما الأشاعرة والماتريدية: فنفوا صفات الله الفعلية الاختيارية، من المحبة والرضى والغضب والسخط والاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك، بحجة أنها أعراض وحوادث، والله منزه عن حلول الحوادث.

وأثبتوا الصفات الذاتية العقلية من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وجعلوها لازمة للذات، لا تتعلق بمشيئته، فلا يتكلم بكلام بعد كلام، ولا يسمع سمعاً بعد سمع، وهكذا.

---

(١) الذخيرة للقرافي (١٣٦/٢)، وقد عدّ هذه هفوة من الباقلاني، ونقل مثلها عن الجويني، وحكى عن المازري قوله: (أردت اتباع كلام القاضي عند إحرامي فرأيت في منامي كأني أخوض في بحر من ظلام، فقلت: هذه والله الظلمة التي قالها القاضي أبو بكر).

والتزموا لأجل ذلك أن الكلام معنى أزلي قائم بالنفس، لا يتعلق بالمشيئة، ليس بحرف ولا صوت.

وأما الصفات الذاتية الخبرية كالوجه، فقد نفوها بالدليل الآخر، وهو دليل التركيب الآتي.

فتأمل كم ترتب على هذا الدليل (العقلي) المزعوم من ضلالات، ورحم الله شيخ الإسلام إذ يقول عن هذا الدليل إنه (ينبوع البدع)[١]، و(المادة التي تشعبت عنها هذه البدع)[٢].

نقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

وأكتفي هنا بذكر أوجه عامة في بيان بطلان هذا الدليل:

الوجه الأول:

أنه دليل محدث مبتدع لم يأت به نبي ولا رسول، ولو كان الإيمان بالله تعالى موقوفاً عليه لكان بيانه من أهم القضايا التي تأتي بها الشرائع.

قال ابن الوزير رَحِمَهُ الله: (وما بال الأنبياء أهملوا هذا المهم، ولم يبالغوا فيه، كما بالغ فيه غيرهم؟ وكيف يصح في العقول أنه لا يعرف الصانع إلا بالعرض الحالّ في الجسم، ثم ينقضي عمر الدنيا منذ كان أبو البشر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ والأنبياء يدعون الخلق إلى الدين، ولا يفترون في كل وقت وحين، ثم لا ينقل إلينا نقلاً متواتراً بل ولا آحاداً تصريح واحد منهم بأن العرض الذي في الجسم أمر ثبوتي غير الجسم أما أقوال المتقدمين من الفلاسفة في ذلك فتنقل إلينا)[٣].

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٣١٢).

(٢) السابق (١/ ٣١٢).

(٣) البرهان القاطع في إثبات الصانع، ص٥٥.

الوجه الثاني:

أنه تواتر ذم السلف لهذا الدليل، وإنكارهم على أهله. وتقدم عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ، وأبي العباس ابن سريج نهيهما عن الكلام في الأعراض والأجسام، وأنه من مقالات الفلاسفة[١].

ومما ذم هذا الدليل وعابه: أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد قال:

(فأما ما دعاهم إليه من معرفة حدثهم والمعرفة بمحدثهم ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بيَّن لهم وجوه الأدلة في جميعه حتى ثلجت صدورهم به، **وامتنعوا عن استئناف الأدله فيه**، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه من بعدهم، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعاً بما نبههم النبي من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه، وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، من غير أن يحتاج أرشدكم الله في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده **إلى استئناف أدلة** غير الأدلة التي نبّه النبي عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها؛ إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعُد عنه. . .

وإذا أثبت بالآيات صدقة، فقد عُلم صحة كل ما أخبر به النبي عنه، وصارت أخباره أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يستدل به من أخباره على ذلك **أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، من قِبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا

---

(١) انظر: ص٩١.

يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة، وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً، وفي كل مرتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها[(١)] . . . **وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل**، وإنكارهم لجواز مجيئهم. وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في العقول، وغلط من دفع ذلك، وبَانَ صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم، **لم يسع** لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى **طرق من دفعهم وأحال مجيئهم**)[(٢)].

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد ذكر الأشعري في بعض كتبه أن طريقة المتكلمين في الاستدلال على قدم الصانع وحدوث العالم بالجواهر والأجسام والأعراض محرمة عند علماء المسلمين)[(٣)].

ومن الذين ذموا هذا الدليل: الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال الحافظ ابن رجب: (وكذلك ذكره الخطابي في رسالته في «الغنية

---

(١) ولهذا قال ابن رشد عن هذا الدليل: (وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، **طريقة معتاصة** تذهب على كثير من أهل الرياضة المدربين الماهرين في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، **ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه**). انتهى من الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٠٣.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٨٠ ـ ١٩٢.

(٣) فتح الباري، لابن رجب (٥/ ١٠٢).

عن الكلام وأهله». وهذا يدل على أن ما يؤخذ من كلامه في كثير من كتبه مما يخالف ذلك ويوافق طريقة المتكلمين **فقد رجع عنه؛ فإن نفي كثير من الصفات إنما هو مبني على ثبوت هذه الطريقة.**

قال الخطابي في هذه الرسالة في هذه الطريقة في إثبات الصانع: إنما هو شيء أخذه المتكلمون **عن الفلاسفة**، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، فأما مثبتوا النبوات، فقد أغناهم الله عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المتعرجة التي لا يؤمن العنت على من ركبها، والإبداع والانقطاع على سالكها.

ثم ذكر أن الطريق الصحيحة في ذلك: الاستدلال بالصنعة على صانعها، كما تضمنه القرآن، وندب إلى الاستدلال به في مواضع، وبه تشهد الفطر السليمة المستقيمة.

ثم ذكر طريقتهم التي استدلوا بها، **وما فيها من الاضطراب والفساد والتناقض والاختلاف.**

ثم قال: فلا تشغل ـ رحمك الله ـ بكلامهم، ولا تغتر بكثرة مقالاتهم؛ فإنها سريعة التهافت، كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه ويفارقه، فكل بكل معارض، وبعضهم ببعض مقابل.

قال: وإنما يكون تقدم الواحد منهم وفلجه على خصمه بقدر حظه من الثبات والحذق في صنعة الجدل والكلام، وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول مؤصلة لهم، ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم. . . ومتى كان الأمر كذلك، فإن أحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي نصرها أصلاً صحيحاً، وإنما هو أوضاع وأراء تتكافأ وتتقابل، فيكثر المقال، ويدوم الاختلاف، ويقل الصواب، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، فأخبر

تعالى أن ما كثر فيه الاختلاف فليس من عنده، **وهو من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين مذاهب فاسدة**؛ لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل.

وذكر بقية الرسالة، وهي حسنة متضمنة لفوائد جليلة، وإنما ذكرنا هذا القدر منها ليتبين به أن **القواعد العقلية التي يدعي أهلها أنها قطعيات لا تقبل الاحتمال، فترد لأجلها ـ بزعمهم ـ نصوص الكتاب والسُّنَّة، وتصرف عن مدلولاتها**، إنما هي عند الراسخين شبهات جهليات، لا تساوي سماعها، ولا قراءتها، فضلاً عن أن يرد لأجلها ما جاء عن الله ورسوله، أو يحرف شيء من ذلك عن مواضعه.

وإنما القطعيات ما جاء عن الله ورسوله من الآيات المحكمات البينات، والنصوص الواضحات، فترد إليها المتشابهات)[1].

الوجه الثالث:

أن قولهم: **العرض لا يبقى زمانين،** ليتمكنوا من إثبات الصفات العقلية السبعة خلافاً للمعتزلة، قول فاسد مخالف للحس، فإنه يعلم بالاضطرار أن السواد أو البياض أو الطول أو القصر الموجود في عينٍ ما قبل ساعة، هو الموجود الآن بعينه، والقول بأنها تبدلت مما تأباه العقول، وهو سفسطة كما صرح عبد الحكيم السيالكوتي.

قال الدسوقي: (وهذا القول وإن كان قول الجمهور إلا أنه ضعيف مبني على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقى زمانين، وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده، بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الخيالي: إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين **سفسطة**)[2].

وقال الشرقاوي في حاشيته على الهدهدي: (وكلام إمام الحرمين

---

(١) فتح الباري، لابن رجب (٥/١٠٣ ـ ١٠٥)، وانظر: الانتصار لأهل الحديث، لأبي المظفر السمعاني، ص٦٦ ـ ٧٤.

(٢) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٩٩.

المذكور مبني على ضعيف وهو أن العرض لا يبقى زمانين، والراجح خلافه؛ لأنه وإن كان منسوباً للأشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا: إن ادعاء مثله في الأعراض القارة **مكابرة في المحسوس**)[١].

وصرح التفتازاني بأن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات، ضروري كالعلم ببقاء الأجسام[٢].

وهذا هو الحق، أن من الأعراض ما يبقى كالألوان والأشكال، ومنها ما لا يبقى كالحركة.

وقد أبطل الرازي القول بأن العرض لا يبقى زمنين ـ مع أنه حكى إجماع الأشاعرة عليه في موضع آخر[٣] ـ وبيَّن أنه يلزم منه: نفي احتياج المحدَث إلى مؤثر محدِث، وهذا محال[٤]، وهو مناقض لأصل الدليل الذي يراد منه إثبات الخالق!

(وببطلان القول بأن العرض لا يبقى زمانين، فإن الأشاعرة يلزمهم أحد لازمين:

١ ـ فإما أن يصيروا إلى قول المعتزلة من نفي جميع الصفات، لتحقق حد العرض على ما أثبتوه من الصفات.

٢ ـ وإما أن يصيروا إلى مذهب السلف من إثبات جميع الصفات الذاتية والفعلية لله تعالى، وترك دليل الأعراض الذي التزموا من أجله نفيها)[٥].

الوجه الرابع:

أن قولهم في المقدمة الثالثة: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، الذي بنوه على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ورتبوا على ذلك أن كل

---

(١) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين، ص٦٦.
(٢) شرح المقاصد (١/ ١٨٢).
(٣) المحصل، ص٢٦٥.
(٤) معالم أصول الدين، ص١٩.
(٥) قلب الأدلة على الطوائف المضلة (١/ ٤٥٥).

جسم له طعم ولون ورائحة، دعوى أنكرها جماهير العقلاء، (بل قد يكون الشيء قابلاً للشيء وهو خال منه ومن ضده، كما هو الموجود؛ فإن القائلين بهذا الأصل التزموا أن كل جسم له طعم ولون وريح؛ وغير ذلك من أجناس الأعراض التي تقبلها الأجسام. فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة ودعوى بلا حجة، وإنما التزمته الكلابية لأجل هذا الأصل)[1].

وقولهم: إن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ردّه غير واحد، منهم الرازي، في بعض كتبه، وجوّز أن يخلو من الضدين[2]. ومنهم الآمدي كما في الوجه التالي.

الوجه الخامس:

أن قولهم في المقدمة الرابعة: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، قضية مشكوك فيها كما يقول الآمدي. وهذه القضية هي التي بنوا عليها نفي الصفات الاختيارية بزعم أنها (حوادث) لا تحل بذات الرب.

قال الدكتور حسن الشافعي: (أما الآمدي فإنه كعادته **ينقد أدلة المتكلمين على بطلان قيام الحوادث بذاته تعالى**:

بادئاً بدليل الأشاعرة المشهور: **لو جاز قيام الحوادث بذاته لاستحال خلوه عنها**، وما استحال خلوه من الحوادث حادث، وذلك محال عليه تعالى. وقد اعتمد عليه الجويني في الإرشاد، والغزالي في الاقتصاد. **ولكن الآمدي يرى أنه ضعيف جدّاً**، وذلك لاستناده إلى عدة قضايا خاطئة أو مشكوك فيها؛ كقولهم: كل ما لا يخلو عن الحوادث حاث، وهذه يمكن الشك فيها، ولئن سلّمت فلا يلزم من كونه تعالى قابلاً للحوادث ألا يخلو عنها، إلا على أساس قاعدة أنه لا يخلو عن الاتصاف بالشيء أو ضده التي قال بها الأشعري، وقد سبق إبطالها بأن الضدين قد يرتفعان، كما لا يلزم من حدوث شيء أن يكون

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٣٧)، وانظر: نقد الآمدي لهذه المقدمة في: غاية المرام، ص٢٦٢، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٣٤٦.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، ص٢٢٩.

ضده حادثاً مثله. **وقد سبق للرازي أن انتقد هذا الدليل من بعض الوجوه...**

ثم يعرض الآمدي للدليل القائل: لو حلت الحوادث بذاته تعالى لكان متغيراً، والتغير يحوج إلى مغيّر ومرجح، والله منزه عن ذلك. وقد اعتمد عليه الشهرستاني قبله، **ثم جاء الرازي فأنكره واعتبره مصادرة على المطلوب**؛ لأنه يشبه القول: لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث، فلا معنى للتغير إلا هذا.

ويرى الآمدي أنه **دليل غير حاسم**؛ إذ قد يتمسك الخصم بأن المرجّح لهذه التغيرات هو الذات نفسها، فلمْ يلزم الاحتياج إلى الغير، وهو المجمع على تنزيهه تعالى عنه)[١].

قلت: أهل السُّنَّة يثبتون ما جاء به النص المعصوم من إثبات استواء الله على عرشه، ومجيئه يوم القيامة، ومحبته، ورضاه وسخطه وغير ذلك مما يفعله باختياره ومشيئته، ولا يسمون ذلك حوادث، بل هذه تسمية مبتدعة يراد بها التنفير عن الحق.

والتغير لفظ مجمل، وهذا الرازي في «المطالب العالية» ينص على أن صفة العلم متغيرة، فيقول: (المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصري، وهو أن **يتغير العلم عند تغير المعلوم**)[٢]، مع أن صفة العلم من الصفات الحقيقية عنده.

وأهل السُّنَّة يمسكون عن هذه الألفاظ، ويعتقدون أن الله يفعل ما يشاء ويختار، وتعالى أن يكون له مغيّر أو مرجّح.

وقد تقدم الكلام على الصفات الاختيارية، ونقل إلزام الرازي لأصحابه القول بحلول الحوادث، بل تصريحه بأن ذلك لازم لجميع الطوائف[٣].

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٣٤٦.

(٢) المطالب العالية (١/ ٢٨٤)، بواسطة: الرازي وآراؤه الكلامية، ص٢٣٠.

(٣) انظر: ص٣١.

الوجه السادس:

أن هذا الدليل لا يتم إلا بنفي (حوادث لا أول لها) وما ذكره المتكلمون لإبطال التسلسل من برهان التطبيق، أو قياس النوع على الواحد، ضعيفٌ، وقد قال الأرموي: (لا برهان على وجوب الانتهاء إلى أثر أخير، بل إلى مؤثر أول)[(١)].

وقال الشيخ محمد بخيت المطيعي: (**فإنه لغاية الآن لم يقم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج**، وإن اشتهر أن التسلسل فيها محال)[(٢)].

وإذا لم يقم دليل على امتناع التسلسل، فقد انهار دليل الأعراض وحدوث الأجسام!

وليس المقصود هنا الاستقصاء في مناقشة هذا الدليل، فإن هذا يطول، وفيما ذكرناه كفاية[(٣)]، وإنما المقصود بيان هذا الأساس الذي التزموا لأجله نفي الصفات الاختيارية، وأنه أساس واهٍ فاسدٌ، فلا تغتر بقولهم: قام الدليل العقلي على استحالة اتصاف الله بهذه الصفات، فهذا نموذج من أدلتهم المعتمدة، فانظر كم فيه من خلاف، وضعفٍ، وإحداث وابتداع.

ولا عجب أن (المفوّض) وضع مبحثاً بعنوان: حكاية بعض عقائد **المجسمة المشبهة**، نقل فيه عن الشهرستاني أن مسألة (محل الحوادث) **من أشنع المحالات عقلاً**[(٤)]، فإن القوم أصحاب دعاوى.

والدعاوى ما لم يقيموا عليها بيناتٍ أصحابها أدعياء

---

(١) التحصيل، للأرموي (١/ ٢٠٨)، وقد حكى الإسنوي عنه هذا فقال: (وأجاب **في التحصيل بجوابين**... الثاني: أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل، وأما التسلسل في الأثر فلا نسلم أنه ممتنع، وهذا التسلسل إنما هو في الآثار). نهاية السول في شرح منهاج الأصول (١/ ١٠٣).

(٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على نهاية السول (١/ ١٠٣).

(٣) انظر نقد هذا الدليل على التفصيل، في: قلب الأدلة على الطوائف المضلة (١/ ٤٣١ ـ ٥٠٥)، وقد تكلمت على مسألة التسلسل بشيء من التفصيل في شرح الطحاوية.

(٤) القول التمام، ص٢٨٣.

وقد سار (المفوّض) على منهج المتكلمين في اعتبار هذه الصفات (حوادث)، و(تغيراً)[١]، ولهذا يلزمه نفيها صراحة، ولا ينفعه التفويض؛ فإنه على فرض أنه لا يعلم معنى الاستواء والنزول والمجيء والفرح والغضب والمحبة، فإن النصوص دلت على أن هذه أفعال اختيارية يفعلها الله بمشيئته، فإذا أثبتها ـ ولو مع جهل معناها ـ لزمه القول بحلول الحوادث!

قلت: ولهذا فقد نفاها!

فقد حكى في صفة النزول ثلاثة أقوال: التفويض، التأويل بنزول الملَك، التأويل بنزول الأمر، ولا شك أنه مع القول الأول.

قال: (القول الأول: أن الله تعالى **فعل فعلاً سماه (نزولاً)**، وليس هو النزول الذي نعرفه، الذي هو انتقال من مكان عال إلى مكان سافل، **وليس هذا الفعل في ذات الله تبارك وتعالى؛ لأن ذاته ليست محلاًّ للحوادث**، ونكل علم معنى النزول إلى الله تعالى)[٢].

فقوله: فعل فعلاً سماه (نزولاً) ـ والفعل هذا يفعله كل ليلة ـ: فيه إثبات حلول الحوادث، مهما كان معنى النزول.

ولهذا عاد فنفى أن يكون هذا الفعل (في ذات الله تبارك تعالى).

إذن، من الذي ينزل؟!

وهل قولك: إن الله ينزل ـ مع هذا ـ إلا محض الكذب؟!

بل قل: خلق فعلاً اسمه النزول ونسبه إلى نفسه.

وهذا يؤكد ما قدمناه أن التفويض ليس إلا ستاراً للنفي والتعطيل.

وإذا قيل هذا في النزول، فإنه يقال في سائر صفات الأفعال؛ كالرحمة والمحبة والبغض والسخط والرضى، والإتيان، والمجيء، وغيرها، فتكون أفعالاً محدثة لا تقوم بذات الله تعالى، ويستحيل أن يتصف بها؛ لئلا تحل به الحوادث[٣].

---

(١) السابق، ص٦٤، ٨١، ١٤٥، وغيرها.

(٢) القول التمام، ص٦٤.

(٣) فليتنبه المخدوعون بـ(المفوّض) لهذا، فإن حقيقة مذهبه نفي أن تكون هذه صفات تقوم بذات الله تعالى.

ولهذا فإن حقيقة قول المفوضة أن لا تثبت لله صفة على الحقيقة إلا الصفات السبع، بل وهذه السبع إثباتهم لها ليس كإثبات أهل السُّنَّة، فإنهم يجعلونها صفات ملازمة للأزل، فلا يَثبت لله سمع بعد سمع، ولا بصر بعد بصر، ولا كلام بعد كلام.

ويقال للمفوض: أليس إذا قلت: الحمد لله، سمعك الله؟

فإن قال: بلى.

قيل له: فهذا سمع بعد سمع، وقد لزمك القول بحلول الحوادث.

فإن قال: إن السمع قديم، وإنما هذا هو التعلق التنجيزي الحادث.

قيل له: هذا التعلق، أله وجود في نفس الأمر؟

فإن قال: نعم، فقد لزمه حلول الحوادث.

وإن قال: لا، فقد نفى سمع الله لكلامه[1].



(١) تقدم هذا الإلزام منقولاً عن الرازي، انظر: ص٣٥.

المطلب الثالث

الكلام على دليل التركيب

أصل شبهة التركيب محكية عن الفلاسفة، ثم انتقلت إلى الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وقد تنوعت عباراتهم في نفي التركيب، فقد يعبرون بنفي التأليف، ونفي الانقسام، أو نفي التعدد والكثرة، أو نفي التجزؤ والأجزاء.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: (وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم نفاة الصفات، فأصل كلامهم مبني على طريقة التركيب، بناءً على أن الموصوف مركب)[١].

وقال: (وهذه الحجة المبينة على التركيب هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، ويسمون ذلك التوحيد)[٢].

أما الفلاسفة فنفوا جميع الصفات والأسماء بناء على هذه الحجة، في جملة ضلالات أخر[٣].

وجاءت المعتزلة فاعتمدت دليل الأعراض ودليل التركيب، فنفت جميع الصفات الذاتية والفعلية.

وحاصل دليل التركيب عند الفلاسفة: أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإن كان واجباً فذاك. وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر. ولا بد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور والتسلسل.

---

(١) درء التعارض (٧/ ١٤٢).

(٢) السابق (١/ ٣٠١).

(٣) انظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة (٢/ ٨٧٤ ـ ٨٩٣).

فيلزم إثبات الواجب على التقديرين. وهذا الواجب غني لا يفتقر إلى غيره، فلا يكون مركباً؛ لأن المركب مفتقر إلى أجزائه، والتركيب يتنافى مع وجوب وجوده(١).

وقد زعموا أن الذات الإلهية بسيطة، مجردة عن أي صفة، وأنه تعالى لو اتصف بالصفات لكان مركباً، فحقيقة التوحيد عندهم أن يكون الرب بلا صفة، تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً.

وعمدتهم في ذلك نفي التركيب، وأنه لو كان له صفات لكان مركباً ومحتاجاً مفتقراً.

فتأمل هذه الضلالات، أن تسمى الصفات أجزاء، وأن يجعل اتصاف الذات بصفاتها تركيباً واحتياجاً وافتقاراً.

وتأمل كيف يستعمل أهل الضلال الألفاظ المجملة، والدعاوى الملبسة، فإن الجاهل بمذهبهم قد يظن بهم الخير وأنهم يصفون الله بالغنى، وينزهونه عن الافتقار والتركيب! والواقع أنهم يعطلونه عن جميع صفاته.

وأما المعتزلة فقد استعملوا حجة التركيب لنفي الصفات، فقالوا: إن أخص وصف لله هو القدم، وهذا القديم واحد لا يتعدد، فلو كان له صفات لتعدد القدماء، ولكان مركباً، والتركيب يستلزم الافتقار والحدوث.

وقد صرح إمامهم واصل بن عطاء بنفي جميع الصفات، وأن: (من أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلٰهين)(٢).

(وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلٰهين قديمين أزليين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما: اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو

---

(١) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (٣/ ١١٧)، وانظر: المواقف، ص٢٦٦.

(٢) نقله الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٤٥).

هاشم. وميلُ أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة)[١].

والهذلية منهم ـ أتباع أبي الهذيل العلاف ـ يقولون: عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته.

قال الشهرستاني: (وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم كما سيأتي.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني: إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات)[٢].

وقد سمى المعتزلة هذا التعطيل توحيداً، وسموا أنفسهم أهل التوحيد!

ثم جاءت **الأشعرية والماتريدية،** فأثبتوا بعض الصفات العقلية، ونفوا ما نفوا من الصفات، إما لكونها أعراضاً وحوادث فلا تحل بذات الرب ـ كما سبق في دليل حدوث الأعراض ـ وإما لأن إثباتها يستلزم التركيب وأن يكون الرب مفتقراً إلى أجزائه، وبهذا نفوا الصفات الخبرية الذاتية كالوجه واليدين والعلو، بل منهم من نفى الصفات الاختيارية أيضاً بحجة التركيب.

قال الرازي في نفي صفة المجيء: (إن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فإما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ، وذلك باطل باتفاق العقلاء، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون شيئاً كبيراً، فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر، فيكون **مركباً من الأجزاء والأبعاض،** وكل ما كان مركباً فإن ذلك المركب يكون **مفتقراً** في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، **وكل واحد من أجزائه غيره،** فكل مركب هو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى

---

(١) السابق (١/ ٤٥).

(٢) الملل والنحل (١/ ٤٩)، وانظر: أصول الدين، للبغدادي، ص٩٠ وما بعدها.

المرجح والموجد، فكل ما كان كذلك، فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم، والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك)[١].

فتأمّل هذه الحجة وما اشتملت عليه من ألفاظ مجملة: **الغير، والتركيب، والجزء والبعض، والافتقار**.

بل سلّم الرازي حجة المعتزلة في أن **القرآن مخلوق** لأنه مركب من آيات وكلمات.

قال: (احتج الجبائي بهذه الآية على **كون القرآن مخلوقاً** من ثلاثة أوجه... الرابع: أن قوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [يوسف: ١] يدل على أنه **مركب** من الآيات والكلمات، **وكل ما كان مركباً** كان محدثاً.

والجواب عن هذه الوجوه بأسرها أن نقول: إنها تدل على أن المركب من الحروف والكلمات والألفاظ والعبارات محدث، وذلك لا نزاع فيه، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر[٢]، فسقط هذا الاستدلال)[٣].

واحتج بالتركيب على نفي علو الله على عرشه، الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة وأجمعت عليه الأمة[٤].

وأما الصفات الخبرية كالوجه واليدين، فاحتجاجهم على نفيها بشبهة التركيب مشهور.

قال الرازي: (لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرِّجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً)[٥].

وقال أيضاً: (احتج من أثبت الأعضاء والجوارح لله تعالى بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] في إثبات يدين لله تعالى بأن

---

(١) تفسير الرازي (٥/ ١٨١).

(٢) أي: الكلام النفسي المزعوم.

(٣) تفسير الرازي (١٨/ ٦٧).

(٤) السابق (١٤/ ٩٠)، وانظر: أساس التقديس، ص٤٧.

(٥) أساس التقديس، ص٣٢.

قالوا: ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه، والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية، فوجب القطع به.

واعلم أن الدلائل الدالة على نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأجزاء والأعضاء قد سبقت).

إلى أن قال: (قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] **ولو كان مركباً من الأجزاء والأبعاض لكان محتاجاً إليها**، وذلك يمنع من كونه غنيّاً على الإطلاق، فثبت بهذه الوجوه أن القول بإثبات الأعضاء والأجزاء لله محال.

ولمّا ثبت بالدلائل اليقينية وجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الأعضاء، فنقول: ذكر العلماء في لفظ اليد وجوهاً: الأول: أن اليد عبارة عن القدرة...)[١].

وهذا ما قدمناه، وهو أن المؤول أو المفوّض إنما اعتمد على ما ظنه دليلاً عقليّاً يحيل اتصاف الله بالصفات، ثم قدمه على الدليل النقلي لشبهة الدور، فكان مصير الآيات والأحاديث إما التأويل وإما التفويض.

وهذا الموضع الأخير نقله (المفوّض) تحت الاستدلال على التفويض بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨])[٢].

ونقل نحوه عن ابن عادل في تفسيره، قال: (فصل في الرد على شبهة المجسمة:

تمسكت المجسمة في إثبات الأعضاء لله تعالى بهذه الآية، وسائر الآيات المناسبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] والجواب: أن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] يقتضي الوحدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء، فثبت أنه لا بد من التأويل)[٣].

---

(١) تفسير الرازي (٢٦/ ١٩٩، ٢٠١).

(٢) القول التمام، ص١١٤.

(٣) اللباب في علوم الكتاب (٨/ ١٦٤).

وحاصل دليل التركيب عند الجميع أنه مكوّن من مقدمتين ونتيجة:

١ ـ أن وصف الله تعالى بالصفات، أو ببعضها، يستلزم وقوع التركيب والتبعيض والتجزئة في ذات الله.

٢ ـ أن وقوع التركيب في ذات الله باطل، لأمور:

أ ـ منافاته للوجوب، كما يقول الفلاسفة؛ إذ يلزم منه أن يكون ممكناً؛ لأن المركب ممكن، أو منافاته للتوحيد، كما يقول المعتزلة؛ إذ يلزم منه تعدد القدماء، أو منافاته للأحدية؛ التي تعني عدم التركيب، كما يقول الأشاعرة(١).

ب ـ استلزامه الحاجة والافتقار، إلى الغير؛ لأن أجزاءه غيره.

ج ـ استلزامه التجسيم؛ إذ الجسم هو المركب من الهيولي والصورة عند الفلاسفة، أو من جوهرين فأكثر عند كثير من المتكلمين.

والنتيجة: وجوب نفي الصفات جميعها، كما يقول الفلاسفة والمعتزلة، أو نفي بعضها كما يقول الأشاعرة.

نقد شبهة التركيب:

هذه الشبهة (من أكبر أو أكبر أصول المعطلة لصفات الرب، بل المعطلة لذاته، وهي عند التحقيق من أفسد الخيالات، ولا حول ولا قوة إلا بالله)(٢).

ونقدها يحتاج إلى الوقوف مع مقدماتها وألفاظها المجملة، وسنورد ذلك في غاية ما أمكن من الاختصار:

الوجه الأول:

أن لفظ التركيب لفظ مجمل، فإن أريد به:

١ ـ ما ركّبه غيره، بأن كان ذا أجزاء متفرقة، فجمعها جامع، أو أريد به ما يمكن تفريق بعضه عن بعض، فلا شك أن هذا منتف عن الله تعالى؛ إذ هو الحي القيوم الصمد.

---

(١) روعي هنا دمج حجج الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/٤٤٢) ط. المجمع.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركباً من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع، بل هو سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. **فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى.**

لكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك وتقول: إذا كان موصوفاً بالصفات كان مركباً، وإذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركباً، فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات: النزاع ليس في لفظ المركب؛ فإن هذا اللفظ إنما يدل على مركب ركّبه غيره، ومعلوم أن فلاناً لا يقول إن الله تعالى مركب بهذا الاعتبار.

وقد يقال لفظ المركب على ما كانت أجزاؤه متفرقة فجُمع، إما جمع امتزاج، وإما غير امتزاج؛ كتركيب الأطعمة والأشربة والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، **ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله.**

ولا نعلم عاقلاً يقول: إن الله تعالى مركب بهذا الاعتبار.

وكذلك التركيب بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وهو التركيب الجسمي، وهذا أيضاً منتف عن الله تعالى، والذين قالوا: إن الله جسم، قد يقول بعضهم: إنه مركب هذا التركيب، وإن كان كثير منهم بل أكثرهم ينفون ذلك ويقولون: إنما نعني بكونه جسماً أنه موجود، أو قائم بنفسه، وأنه يشار إليه أو نحو ذلك، لكن بالجملة هذا **التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الرب عنه)**[1].

وإن أريد بالتركيب: المركب من الذات والصفات، أو ما يتميز منه شيء عن شيء، أو ما جاز أن يعلم منه شيء دون شيء، فلا نسلم أن هذا تركيباً، ولا نسلّم أن صفاته اللازمة له أجزاء، وغاية ذلك أن يكون اصطلاحاً لقائله،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥٠٦/١) ط. ابن قاسم، وكلامه صريح في نفي التجسيم، وسيأتي مبحث مستقل في تبرئته من هذه التهمة.

لكن لا دليل على امتناعه، فإن صفة الموصوف ليست جزءاً، ولا بعضاً، فلا حجة للفلاسفة ولا للمعتزلة في هذا.

وأما الأشاعرة فيقال لهم: لو كان هذا تركيباً ممتنعاً، لكن وصفه بالعلم والقدرة والإرادة تركيباً.

وقد رد الغزالي على الفلاسفة شبهتهم في ذلك، فقال: (إن قيل: أثبتم ذاتاً وصفة، وحلولاً للصفة بالذات، فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركِّب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً؛ لأنه مركب.

قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركّب؛ كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول قديم موجود لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: **هو موصوف قديم، ولا علة لذاته، ولا لصفته، ولا لقيام صفاته بذاته،** بل الكل قديم بلا علة)[1].

يقول شيخ الإسلام موضحاً كلام الغزالي: (ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها، ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم والقدرة، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه، لم يكن أن تفارقه، ولا أن توجد دونه، ولا يوجد إلا بها، فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركبهما مركب)[2].

وهذا الجواب يلزم أصحابه فيما نفوه من الصفات بحجة التركيب.

فإن قالوا: إنما ننفي من الصفات ما يفيد الأجزاء والأبعاض.

قلنا: اعتقادكم أن هذه أجزاء وأبعاض، هو عين التشبيه الذي تفرون منه.

وليس لأحد أن يُدخل تحت النص معنى فاسداً، ليعود ويدّعي وجوب تأويله وصرفه عن ظاهره.

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص١٧٦.

(٢) درء التعارض (٣/ ٤٠٢).

(وتسمية الصفات القائمة بالموصوف جزءاً له، ليس هو من اللغة المعروفة، وإنما هو اصطلاح لهم، كما سموا الموصوف مركباً، بخلاف تسمية الجزء صفة، فإن هذا موجود في كلام كثير من الأئمة والنظار كالإمام أحمد وابن كلاب وغيرهما، وإلا فحقيقة الأمر أن **الذات المستلزمة للصفة لا توجد إلا وهي متصفة بالصفة**، وهذا حق. وإذا تنزل إلى اصطلاحهم المحدَث وسمى هذا جزءاً، فالمجموع لا يوجد إلا بوجود جزئه الذي هو بعضه.

وإذ قيل: هو مفتقر إلى بعضه، لم يكن هذا إلا دون قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه الذي هو المجموع، وإذا كان لا محذور فيه فهذا أولى)[1].

وتأمل قول الرازي في نفي صفة المجيء: (أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فإما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ، وذلك باطل باتفاق العقلاء، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون شيئاً كبيراً، **فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر، فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض**، وكل ما كان مركباً فإن ذلك المركب يكون مفتقراً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه).

فهذه دعوى تركيب في الذات نفسها، تعالى الله عن قوله علوّاً كبيراً.

وأي محذور في أن يكون الله كبيراً عظيماً أكبر من كل شيء، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه؟!

والرازي بهذا يبطل الأمرين: أن يكون الله صغيراً كالجوهر الفرد، وأن يكون كبيراً عظيماً لأنه لو كان كذلك كان أحد جانبيه مغايراً للآخر فكان مركباً.

وحقيقة هذا أن الله تعالى لا وجود له إلا في الذهن، وهذا ما تدور عليه مقالة التعطيل[2].

---

(١) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٤٥).

(٢) وليس هذا مستغرباً ممن يقول: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً ولا منفصلاً عنه. ولما أراد بعض المتكلمين أن يقرب هذا القول من التصور ضرب له مثالاً **بالإنسان الكلي**، فقال الجرجاني تبعاً للإيجي: (وربما يستعان في تصوره أي تصور موجود لا حيز له أصلاً بالإنسان الكلي المشترك بين =

والمقصود هنا: أن كون الذات من العظمة، بحيث يرى منها شيء دون شيء في الجنة، ولا يحاط بها رؤية، أو يعلم من صفاتها شيء دون شيء، فهذا ليس تركيباً، ولا دليل على منعه ألبتة.

الوجه الثاني:

أن قولهم: إن المركب مفتقر إلى أجزائه، فيه إجمال.

فيقال: ما تريدون بالافتقار؟

إن عنيتم به احتياج الله لأمر خارجي، فالجواب منع الملازمة، لاحتمال استناد الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها.

وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على الذات المخصوصة، فهذا حق، فأين المحال؟

وهذا الجواب مستفاد من جواب الرازي نفسه في رده على الفلاسفة، فإنه قال في نهاية العقول: (قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة.

قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم؛ لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها، وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟

وأيضاً فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا في الصفات، وفي الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات)[1].

وبنحو هذا قال التفتازاني في جواب قول المعتزلة: (لو كان موصوفاً

= أفراده، وعلمنا به، فإنهما موجودان، وليس متحيزين قطعاً) المواقف، ص٢٧٢، وشرح المواقف (٣/ ٣٥)، وبنحوه قال الرازي في الأربعين، ص١٠٥، والإنسان الكلي وجوده في الذهن، ولا تحقق له في الخارج،كما اعترف بذلك الرازي، لكنه قال: غرضنا أنه يمكن أن **نعقل وجود أمر من الأمور** ليس له حيز ولا قدْر! ثم (بعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن أو لا؟ يكون موقوفاً على دليل منفصل). انظر: الأربعين، ص١٠٦.

(١) نقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٦/ ٢٩٥)، وفي بيان التلبيس (٢/ ١٣١).

بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات والصفات، وكل مركب ممكن؛ لاحتياجه إلى الأجزاء.

والجواب بمنع الملازمة، بل حقيقة الإلٰه تلك الذات الموجبة للصفات)[١].

قلت: فقول الرازي: (**ولو كان مركبا من الأجزاء والأبعاض لكان محتاجا إليها**)، وقوله: (لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً).

يقال في جوابه: إن عنيت أنه يحتاج إلى أمر خارجي، فذلك غير لازم.

وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن شبهة الحاجة والافتقار في مواضع من كتبه، بل أورد كلام الرازي هذا وأجاب عنه بقوله:

(والكلام على هذا من وجوه:

أحدها: أن ثبوت ما أثبته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب إليها؛ فإن الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه، وقادر أن يخلق ما يخلقه بغير يديه، وقد وردت الأثارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه، وخلق بعض الأشياء بغير يديه...) وساق آثاراً منها أثر ابن عمر: (خلق الله أربعة أشياء بيده العرش والقلم وعدن وآدم ثم قال لسائر الخلق كن فكان)[٢] إلى أن قال:

(وقد ثبت في «الصحيحين» عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة أن موسى يقال له: «**أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك الألواح بيده**». وفي لفظ: «**وكتب لك التوراة بيده**». وثبت في «صحيح مسلم» عن النبي ﷺ أنه قال: «**وغرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده**».

وأما الفعل باليد غير الخلق، فقد ثبت بالكتاب والسُّنَّة قبضه الأرض

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ٧٧).

(٢) صحيح عن ابن عمر، ويأتي تخريجه ص٢٨١.

والسمٰوات، وقد تواترت بذلك الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما؛ كقوله: «**يَطْوي الله السمٰوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون ثم يَطْوي الأرض بيده الأخرى**، ـ وفي رواية مسلم بشماله ـ **ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون**»، وقوله: «**تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلاً لأهل الجنة**»، وهذا كما أنه ﷻ قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الحج: ٧٠] وقال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد ٢٢ ـ ٢٣] ثم لم تدل كتابته لذلك على أنه محتاج إلى الكتاب والكتّاب خوف النسيان والغلط، مع أن الكتاب أمر منفصل عنه، فخلقه ما يخلقه بيديه أولى أن لا يدل على حاجته إلى ذلك[١].

الوجه الثاني: أن يقال: إنه سبحانه الغني الصمد القادر، وقد خلق ما خلقه من أمر السمٰوات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾﴾ [ق: ٩] وقال تعالى: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [النحل: ١١] وقال تعالى: ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ

---

(١) قارن هذا بقول (المفوّض): (ولكن هل ترانا نسلم للإمام ابن تيمية ﷺ بأن الله جلَّ وعلا **مفتقر في فعله إلى آلة اليد، كالإنسان؟!** لا) القول التمام، ص٥٢ .**قلت**: هذا الكذب الصريح، فأين قال ابن تيمية إن الله مفتقر إلى اليد، أو إلى غيرها؟... وكالإنسان؟!

ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠] فإذا كان **خلقه بعض المخلوقات ببعض** لا يوجب حاجته إلى مخلوقاته، ولا ينافي كونه صمداً غنيّاً عن غيره، فكيف يكون خلقه لآدم بيده وقبضه الأرض والسمٰوات بيده موجباً لحاجته إلى غيره؟ ومن المعلوم أن فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة إلى الغير من فعله بمصنوعاته.

الوجه الثالث: أن هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات؛ فإن قولهم: لو كان له علم وقدرة وحياة وكلام لكان محتاجاً في أن يَعلم ويقدر ويتكلم إلى علم وقدرة وكلام، بمنزلة قول هذا القائل: لو كان له يد لكان محتاجاً في الفعل إلى اليد، وذلك ينافي كونه صمداً. فما كان جوابه لأولئك كان جواباً له عن هؤلاء لا سيما أن هذا أوكد؛ لأنه قد تقدم أنه قادر على الخلق والفعل بيده وبغير يده، ولا يجوز أن يقال: إنه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة، فإن كان ثبوت الصفات موجباً حاجته إليها، فالحاجة في هذه أقوى، وإن لم تكن موجبة حاجته إليها بطلت الحجة.

الوجه الرابع: أن الغني الصمد **هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته**، لا يصح أن يقال: هو غني عن نفسه وذاته، كما تقدم، وصفاته تعالى ليست خارجة عن ذاته، **فوجود الصفات والفعلُ بها؛ كوجود الذات والفعل بها**، وقد تقدم الكلام على ما في هذا من الألفاظ المجملة مثل الافتقار والجزء وغير ذلك، وبيّنّا أن ذلك مثل قول القائل: واجب الوجود بنفسه، وبنفسه فعل ونحو ذلك من العبارات.

الوجه الخامس: أن المخلوق إذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ما له من الصفات، ولا ينافي ذلك إطلاق هذا الاسم، كيف يصح أن يقال: إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات؟!)[1].

وله رَحِمَهُ اللَّهُ كلام متين في الفرق بين الافتقار المنافي للغنى، وبين التلازم الذي بين الذات والصفات، وأن الشيئين المتلازمين في الوجود لا يلزم أن

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢١٩ ـ ٢٣٦).

يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر[١].

الوجه الثالث:

أن قولهم: لو كان مركباً لافتقر إلى غيره، فيه إجمال في المراد بلفظ (الغير).

ولا ريب أن الله تعالى له الغنى المطلق، فلا يحتاج إلى شيء من خلقه.

ولكن هؤلاء يطلقون الغير على صفاته، وقد تقدم قول الرازي: (**وكل واحد من أجزائه غيره**، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته)[٢].

وقال أيضاً: (أما بيان دلالته [أي: اسم الله الصمد] على نفي الجسمية فمن وجوه:

الأول: أن كل جسم فهو مركب، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، **وكل واحد من أجزائه غيره**، فكل مركب محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى غيره لا يكون غنيّاً)[٣].

فيقال: لفظ الغير قد يراد به معنيان:

الأول: أن يراد به المباين للآخر، وعليه فالغيران: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر ذاتاً أو مكاناً أو زماناً، أو وجود أحدهما مع عدم الآخر، وهذا اصطلاح الأشعرية[٤].

وعلى هذا فلا يقال: الصفات غير الذات.

والثاني: أن يراد بالغير ما يعلم الآخر بدون العلم به، فالغيران: ما جاز

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٦٤ ـ ٦٨، منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٤٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٩) ط. ابن قاسم.

(٢) تفسير الرازي (٥/ ١٨١).

(٣) أساس التقديس، ص٣٢.

(٤) انظر: تمهيد الأوائل، ص٢٤٢، الغنية في أصول الدين، للمتولي، ص١١٠، المحصل، ص٣٢٨، شرح المواقف (١/ ٣٩٦).

العلم بأحدهما دون العلم بالآخر، وهذا اصطلاح المعتزلة والكرامية[١].

وعلى هذا الإطلاق تكون الصفات غير الذات، وكل صفة غير الأخرى.

ولهذا (امتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفياً أو إثباتاً؛ لما في ذلك من الإجمال والتلبيس؛ حيث صار الجهمي يقول: القرآن هو الله أو غير الله؟

فتارة يعارضونه بعلمه، فيقولون: علم الله هو الله أو غيره؟ إن كان ممن يثبت العلم، أو لا يمكنه نفيه.

وتارة يحلّون الشبهة ويثبتون خطأ الإطلاقين النفي والإثبات؛ لما فيه من التلبيس بل يستفصل السائل فيقال له:

إن أردت بالغير ما يباين الموصوف، فالصفة لا تباينه؛ فليست غيره.

وإن أردت بالغير ما يمكن فهم الموصوف على سبيل الإجمال؛ وإن لم يكن هو، فهي غير بهذا الاعتبار)[٢].

وهذا ما صنعه الإمام أحمد حين ناظر الجهمية وسألوه عن القرآن أهو الله أم غير الله؟

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (ولهذا لما سألوا الإمام أحمد في مناظرتهم له في المحنة وأمر المعتصم قاضيه عبد الرحمٰن بن إسحق أن يناظره، سأله فقال: ما تقول في القرآن أهو الله أم غير الله؟ عارضه الإمام أحمد بالعلم، فقال: ما تقول في علم الله أهو الله أم غير الله؟ فسكت.

وذلك أنه إن قال القائل لهم: القرآن هو الله، كان خطأ وكفراً، وإن قال: غير الله، قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق، فعارضهم الإمام أحمد بالعلم؛ فإن هذا التقسيم وارد عليه، ولا يجوز أن يقال: علم الله مخلوق.

ومما يبين ذلك أن النبي ﷺ قال: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»، وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله، والحلف بعمر الله ونحو ذلك من صفاته، فعُلم

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة (٢/١٦٦، ٥٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٧).

أن الحالف بصفاته ليس حالفاً بغيره، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول بأنها غيره لكان الحلف بها حلفاً بغيره. وإذا قال القائل: الحالف بصفته حالف به؛ لأن الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين. قيل لهم: فلهذا لم يدخل في إطلاق القول بأنها غير الله، فعلمه لازم له، وملزوم له، وكلامه لازم له، وملزوم له، والصفة داخلة في مسمى الموصوف، فإذا قال القائل: عبدت الله، وذكرت الله، ونحو ذلك، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته)[١].

الوجه الرابع:

أن لفظ (الجزء) فيه إجمال أيضاً، فإذا قيل: جزؤه غيره، والواجب لا يفتقر إلى غيره.

(قيل: إن أردت أن جزأه مباين له وأنه يجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، فهذا باطل، فليس جزؤه غيره بهذا التفسير.

وإن أردت أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر، كما نعلم أنه قادر قبل العلم بأنه عالم، ونعلم الذات قبل العلم بصفاتها، فهو غيره بهذا التفسير.

وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من إثبات معان هي أغيار بهذا التفسير، وإلا فكونه قائماً بنفسه ليس هو كونه عالماً، وكونه عالماً ليس هو كونه حيّاً، وكونه حيّاً ليس هو كونه قادراً، ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى، وجعل الصفات كلها هي الموصوف، فقد انتهى في السفسطة إلى الغاية)[٢].

الوجه الخامس:

أن من نفى العلو والوجه واليدين بحجة التركيب، يلزمه نفي الحياة والعلم والقدرة لنفس الحجة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا

(١) الصفدية (١/ ١٠٧).

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٤٥).

أعراض كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضاً، أو تسميتها أعراضاً لا يمنع ثبوتها. قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيباً وأبعاضاً، أو تسميتها تركيباً وأبعاضاً لا يمنع ثبوتها.

فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء. قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض. فإن قال: العرض ما لا يبقى، وصفات الرب باقية. قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة، وذلك في حق الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقاً، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم، والتجسيم منتف. قيل: وهذا تجسيم، والتجسيم منتف)[1].

والحاصل: أن (شبهة التركيب) ضعيفة، قائمة على ألفاظ مجملة: كالجزء، والغير، والافتقار، والتركيب، والحق أن الله تعالى موصوف بالصفات التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ، وأنه سبحانه الأحد الصمد الغني عن جميع خلقه، وتعالى أن يكون مركباً ركبه غيره، أو مجتمعاً من أجزاء يمكن أن تفارقه، فنحن (لا نسلم أن هناك تركباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض، أو تتميز عنه، حتى يصح أن يقال: هي مركبة منه أو ليست مركبة. فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره، وتصوره هنا منتف)[2].

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٧).

المطلب الرابع

اعتقادهم أن ظواهر بعض النصوص توهم التشبيه

يعتقد كثير من أهل الكلام أن ظواهر بعض نصوص الصفات، توهم التشبيه، ولهذا يتعين تأويلها أو تفويضها، بل منهم من ذهب إلى أن الأخذ بهذه الظواهر يوقع في الكفر.

قال الرازي بعد أن ذكر وجوهاً في أنه لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد في اليقينيات: (الرابع عشر: أن الأخبار المذكورة في باب التشبيه بلغت مبلغاً كثيراً من العدد، وبلغت مبلغاً عظيماً في تقوية التشبيه، وإثبات أن إلٰه العالم يجري مجرى إنسان كبير الجثة عظيم الأعضاء، وخرجت عن أن تكون قابلة للتأويل)[(١)].

وقال السنوسي: (ولهذا قيل: إن أصول الكفر ستة). وعدّ منها: (التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية)[(٢)].

وقال السنوسي أيضاً: (والتمسك في العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلال الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة، عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ونحو ذلك)[(٣)].

قلت: سيأتي النقل عن أئمة السلف في التمسك بظاهر هذه الآيات،

---

(١) المطالب العالية (٩/٢١٣)، قلت: ولما عسر تأويلها، كان المخرج هو ردها، ولهذا قرر أنه لا يؤخذ بحديث الآحاد في اليقينيات! فأي جناية على النصوص فوق هذه الجناية!

(٢) شرح السنوسية الصغرى المسماة بأم البراهين، مع حاشية الدسوقي، ص٢١٧.

(٣) السابق، ص٢١٩.

والإيمان بما دلت عليه من إثبات صفة العلو واليدين، بل إجماع السلف على الأخذ بهذه الظواهر، والتمسك بها، غير مبالين بمن سماهم حشوية أو مشبهة.

وقال السنوسي أيضاً: (وبالجملة فالإطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث إطلاقها، ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح، لا أن الألفاظ متبوعة مطلقاً يُرفض لظاهرها قواطع العقل، وإلا لزم كل ضلال وكفر).

قال محشيه: (قوله: «لزم إلخ» لحمل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] مثلاً على ظاهره)(١).

وهذا واضح في أن الأخذ بظاهر الآية الكريمة، يلزم منه الضلال والكفر.

وممن صرح بذلك أيضاً: أحمد الصاوي المالكي (ت١٢٤١هـ)، وقبله ابن علان الصديقي (ت١٠٥٧هـ)، وقد نقله (المفوّض) دون إنكار.

قال ابن علان: (من كلام محققي أئمتنا يُعلم أن المذهبين(٢) **متفقان على صرف هذه الظواهر**؛ كالمجيء والصورة والشخص والنزول والاستواء على العرش في السماء عمّا يفهمه ظاهرها **مما يلزم عليه محالات قطعية تستلزم أشياء مكفرة بالإجماع**، فاضطر ذلك **جميع السلف والخلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره**)(٣).

قلت: ألا يستحي من ينسب هذا للسلف.

ثم إن هذا النص ـ مع سوئه وقبحه ـ لأكبر دليل على براءة السلف من مذهب التفويض؛ لأنه يلزم لصحة هذه النسبة:

١ ـ أن نقف على كلام جماعة معتبرة منهم، فيه أن ظواهر هذه

(١) شرح السنوسية الكبرى، مع حواشي لإسماعيل الحامدي، ص٢٧٢ وما بعدها.
(٢) أي: التفويض والتأويل.
(٣) القول التمام، ص٢١٥، نقلاً عن الفتوحات الربانية على الأذكار النووية (٣/ ١٩٤).

النصوص يلزم عليها محالات قطعية تستلزم الكفر، كما وقفنا على ذلك في كلام المتكلمين.

٢ ـ أن يصرحوا أنهم لأجل ذلك صرفوا الألفاظ عن ظاهرها، كما وجدنا ذلك في كلام المتكلمين، لا سيما والسلف لهم كتب وآثار واشتغال بالعلم، ولا يحول بينهم وبين بيان ذلك حائل.

فإذا لم يكن شيء من ذلك البتة، كان هذا أظهر دليل على براءتهم من هذه المذهب الشنيع القبيح الذي ينظر للنصوص هذه النظرة المنكرة، فكيف إذا انضاف إلى ذلك تصريحهم بالعلو الذاتي، وحكايتهم الإجماع على ذلك، وتصريحهم بالبينونة، وإثباتهم للمجيء والإتيان والنزول على ما يتبادر من الخطاب العربي.

وليُعلم أن (من اعتقد أن ظاهر نصوص الكتاب والسُّنَّة التمثيل فقد كفر؛ لأن تمثيل الله بخلقه كفر، ومن زعم أن ظاهر الكتاب والسُّنَّة ما يقتضي الكفر فهو كافر لأن الكتاب والسُّنَّة يقرران الإيمان وينكران الكفر)[1].

وللشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ كلمة مهمة في إنكار هذه المقولة الشنيعة:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (واعلم أيها المسلم المنصف، أن من أشنع الباطل وأعظم القول بغير الحق، على الله وكتابه وعلى النبي وسُنَّته المطهرة، ما قاله الشيخ أحمد الصاوي، في حاشيته على الجلالين، في سورة الكهف وآل عمران واغتر بقوله في ذلك خلق لا يحصى من المتسمين باسم طلبة العلم، لكونهم لا يميزون بين حق وباطل، فقد قال الصاوي أحمد المذكور في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣]، بعد أن ذكر الأقوال في انفصال الاستثناء عن المستثنى منه بزمان، ما نصه: وعامة المذاهب الأربعة على خلاف ذلك كله، فإنَّ شرط حل الأيمان بالمشيئة أن تتصل، وأن يقصد بها حلَّ اليمين، ولا يضر الفصل بتنفس أو سعال أو

(١) شرح السفارينية، للشيخ ابن عثيمين، ص١١٤.

عطاس، ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة، ضال مضل وربما أداه ذلك للكفر؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر. اهـ. منه بلفظه.

فانظر يا أخي رحمك الله، ما أشنع هذا الكلام وما أبطله، وما أجرأ قائله على الله، وكتابه وعلى النبي ﷺ وأصحابه ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾﴾ [النور: ١٦].

أما قوله بأنه لا يجوز الخروج عن المذاهب الأربعة، ولو كانت أقوالهم مخالفة للكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة، فهو قول باطل بالكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة رضي الله عنهم وإجماع الأئمة الأربعة أنفسهم، كما سترى إيضاحه إن شاء الله بما لا مزيد عليه في المسائل الآتية بعد هذه المسألة. فالذي ينصره هو الضال المضل.

وأما قوله: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة، من أصول الكفر، فهذا أيضاً من أشنع الباطل وأعظمه، وقائله من أعظم الناس انتهاكاً لحرمة كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾﴾ [النور: ١٦].

والتحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ وعامة علماء المسلمين أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسُنَّة رسول الله ﷺ في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح.

والقول بأن العمل بظاهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر لا يصدر ألبتة عن عالم بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وإنما يصدر عمن لا علم له بالكتاب والسُّنَّة أصلاً؛ لأنه لجهله بهما يعتقد ظاهرهما كفراً والواقع في نفس الأمر أن ظاهرهما بعيد مما ظنه أشد من بعد الشمس من اللمس.

ومما يوضح لك ذلك أن آية الكهف هذه، التي ظن الصاوي أن ظاهرها حَل الأيمان بالتعليق بالمشيئة المتأخر زمنها عن اليمين وأن ذلك مخالف للمذاهب الأربعة، وبنى على ذلك أن العمل بظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر، كله باطل لا أساس له.

وظاهر الآية بعيد مما ظن، بل الظن الذي ظنه والزعم الذي زعمه لا تشير الآية إليه أصلاً، ولا تدل عليه لا بدلالة المطابقة، ولا التضمن ولا الالتزام، فضلاً على أن تكون ظاهرة فيه...).

ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن الصاوي قال في آية آل عمران: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...﴾ [آل عمران: ٧] (فإن العلماء ذكروا أن من أصول الكفر الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة).

ثم رد عليه بكلام متين، جاء فيه: (قول الصاوي في كلامه المذكور في سورة آل عمران: إن العلماء قالوا: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر. قول باطل لا يشك في بطلانه من عنده أدنى معرفة.

ومن هم العلماء الذين قالوا: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر؟

سموهم لنا، وبيِّنوا لنا من هم؟

والحق الذي لا شك فيه أن هذا القول لا يقوله عالم، ولا متعلم؛ لأن ظواهر الكتاب والسُّنَّة هي نور الله الذي أنزله على رسوله ليستضاء به في أرضه وتقام به حدوده، وتنفذ به أوامره، وينصف به بين عباده في أرضه.

والنصوص القطعية التي لا احتمال فيها قليلة جدّاً لا يكاد يوجد منها إلا أمثلة قليلة جدّاً كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٦].

والغالب الذي هو الأكثر هو كون نصوص الكتاب والسُّنَّة ظواهر.

وقد أجمع جميع المسلمين على أن العمل بالظاهر واجب حتى يرد دليل شرعي صارف عنه، إلى المحتمل المرجوح، وعلى هذا كل من تكلم في الأصول)[1].

قلت: تقدم في بيان مذهب السلف: اتفاقهم على إجراء نصوص الصفات على ظاهرها، وبيان المراد بالظاهر.

---

(١) (أضواء البيان ٧/ ٤٣٧ ـ ٤٤٣) في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤].

وقد كنت أظن أن هذا القول الشنيع مما يستحى من ذكره، فضلاً عن الدفاع عنه، حتى رأيت أشعريّاً معاصراً يقرره ويستدل له.

قال الأستاذ محمد صالح الغرسي تعليقاً على كلام السنوسي السابق: (لكي نفهم معنى ما قاله السنوسي أذكر لك بعض التطبيقات له لتفهم المراد منه. قال الله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ [الأعراف: ٥١]، وقال: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ﴾ [السجدة: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ۝٢٠﴾ [البروج: ٢٠]، وقال النبي ﷺ: «**قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**» أو كما قال.

فظاهر الآيتين الأوليين ثبوت النسيان لله تعالى، فهل النسيان من صفات الله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وظاهر الآية الثالثة المعية الذاتية، كما أن ظاهر الآية الرابعة هو الإحاطة الذاتية.

والحديث بظاهره فيه إثبات الأصبعين لله تعالى ثم إثبات الأصابع له، ويفيد أن قلب الإنسان بين إصبعين لله تعالى، والمتبادر البينية الحقيقية، وإذا أقر الحديث على ظاهره أثبتنا لله مليارات الأصابع، وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: «**إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى! قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين! قال: أما علمت أن عبدى فلاناً مرض فلم تعده! أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده**» فهل من صفات الله تعالى المرض، وقد أسند إليه في هذا الحديث؟! فما أضيف لله تعالى في هذه النصوص كلها محالة على الله تعالى، **والأخذ بظواهر هذه النصوص كفر وإلحاد، أو بدعة وضلال. هذه نماذج وأمثلة لذلك، ونظائرها كثيرة**)[1].

فهناك أمثلة كثيرة لنصوص ظاهرها كفر وإلحاد! تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً، وأي قدح في القرآن أعظم من هذا؟!

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة، ص٥٧.

ولولا الفهم السقيم، والقلب المتنجس بالتشبيه، لما ظُن أن ظاهر النص يقتضي كذا وكذا مما لا يليق بالله تعالى.

١ ـ أما النسيان: فإن معناه: الترك، ولا محذور في إثباته لله تعالى.

قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (النِّسْيان الترك، قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۚ﴾)[1].

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أما قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الجاثية: ٣٤]؛ يقول: نترككم في النار؛ ﴿كَمَا نَسِيتُمْ﴾؛ كما تركتم العمل للقاء يومكم هذا)[2].

وهل يستريب عارف أن قول القائل: **اليوم** أنساك كما نسيتني، أنه لا يمكن أن يراد به الذهول والغفلة!

وقد جاء في حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في رؤية الله يوم القيامة: «**أنَّ الله يلقى العبد، فيقول: أفظننت أنك ملاقيَّ؟ فيقول: لا. فيقول: فإني أنساك كما نسيتني**»[3].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۚ﴾ [التوبة: ٦٧]: (معناه: تركوا الله أن يطيعوه ويتبعوا أمر، فتركهم الله من توفيقه وهدايته ورحمته، وقد دللنا فيما مضى على أن **معنى النسيان**: **الترك**، بشواهده فأغنى ذلك عن إعادته ههنا)[4].

قلت: وفيه شاهد على درك السلف لمعاني الصفات.

وسئل الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هل يوصف الله تعالى بالنِّسْيان؟

فأجاب: (للنِّسْيَان معنيان:

أحدهما: الذهول عن شيء معلوم، مثل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ

---

(١) مجمل اللغة، لابن فارس، ص٨٦٦.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية، ص١٩٢.

(٣) رواه مسلم (٢٩٦٨).

(٤) تفسير الطبري (١٤/ ٣٣٩).

إن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥]. على أحد القولين... وهذا المعنى للنسيان منتف عن الله ﷻ بالدليلين السمعي، والعقلي.

أما السمعي: فقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وقوله عن موسى: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾﴾ [طه: ٥٢]. فقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾؛ أي: مستقبلهم يدل على انتفاء الجهل عن الله تعالى، وقوله: ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾؛ أي: ماضيهم يدل على انتفاء النسيان عنه. والآية الثانية دلالتها على ذلك ظاهرة.

وأما العقلي: فإن النسيان نقص، والله تعالى منزه عن النقص، موصوف بالكمال، كما قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠]. وعلى هذا فلا يجوز وصف الله بالنسيان بهذا المعنى على كل حال.

والمعنى الثاني للنِّسْيَان: الترك عن علم وعمد، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ الآية [الأنعام: ٤٤]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥]؛ على أحد القولين، ومثل قوله ﷺ في أقسام أهل الخيل: «**ورجل ربطها تغنياً وتعففاً، ولم ينس حق الله في رقابها وظهورها، فهي له كذلك ستر**». وهذا المعنى من النِّسْيَان ثابت لله تعالى ﷻ، قال الله تعالى: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْۖ﴾ [السجدة: ١٤]، وقال تعالى في المنافقين: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [التوبة: ٦٧].

وتركُه سبحانه للشيء صفةً من صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته التابعة لحكمته، قال الله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍۖ﴾ [الكهف: ٩٩]، وقال: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً﴾ [العنكبوت: ٣٥] والنصوص في ثبوت الترك وغيره من أفعاله المتعلقة بمشيئته كثيرة معلومة، وهي دالة على كمال قدرته وسلطانه.

وقيام هذه الأفعال به سبحانه لا يماثل قيامها بالمخلوقين، وإن شاركه

في أصل المعنى، كما هو معلوم عند أهل السُّنَّة)[١].

فتبين بهذا أنه لا محذور في إثبات هذه الصفة لله تعالى، ولا يتبادر إلى ذهن إنسانٍ سليم القلب عارف باللسان أن النسيان هنا بمعنى: الذهول والغفلة عن الشيء.

٢ ـ وأما المعية في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، **والإحاطة** في قوله: ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴿٢٠﴾﴾، فالمراد بها معية العلم، وإحاطة العلم والقدرة، وظاهر النص هو ما يفهم بأصل الوضع، أو بدلالة السياق، كما تقدم.

قال أبو طالب: سألت أبا عبد الله عن رجل قال: إن الله معنا وتلا هذه الآية: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال أبو عبد الله: **قد تجهم هذا، يأخذون بآخر الآية ويدعون أولها**: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ العلم معهم، وقال في (ق): ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦] فعلمه معهم)[٢].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (كلمة: (مع) في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى. فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، أو: والنجم معنا. ويقال: هذا المتاع معي، لمجامعته لك؛ وإن كان فوق رأسك.

فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]. **دل ظاهر الخطاب** على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (١/ ٧١).

(٢) الإبانة، لابن بطة (٣/ ١٥٩).

معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، **وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته**. وكذلك في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ۖ﴾ الآية. ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠] كان هذا أيضاً حقّاً على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨] وكذلك قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]. هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد. . .

فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسُّنَّة في مواضع يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر؛ فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها ـ وإن امتاز كل موضع بخاصية ـ فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب ﷻ مختلطة بالخلق، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها)[1].

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (أما في آية الحديد فقد ذكرها الله تعالى مسبوقة بذكر استوائه على عرشه، وعموم علمه، متلوة ببيان أنه بصير بما يعمل العباد، فيكون ظاهر الآية أن مقتضى المعية علمه بعباده، وبصره بأعمالهم، مع علوه عليهم واستوائه على عرشه، لا أنه سبحانه مختلط بهم، ولا أنه معهم في الأرض، وإلا لكان آخر الآية مناقضاً لأولها، الدال على علوه واستوائه على عرشه)[2].

وأما الإحاطة: فقد قال الله: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾ وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البروج: ١٧ ـ ٢٠].

قال ابن جرير رحمه الله: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ بأعمالهم مُحْصٍ لها، لا يخفى عليه منها شيءٌ، وهو مجازيهم على جميعها)[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/١٠٣) وما بعدها.

(٢) القواعد المثلى، ص٥٦.

(٣) تفسير الطبري (٢٤/٣٤٧).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ۝٢٠﴾؛ أي: هو قادر عليهم، قاهر لا يفوتونه، ولا يعجزونه)[1].

وهل يخطر ببال ذي عقل وقلب سليم إذا سمع هذه الآية أن ذات الله محيطة بهؤلاء، بحيث يكونون داخلها، حتى يقال: إن ظاهر الآية الإحاطة الذاتية؟!

والإحاطة في القرآن: إحاطة العلم والقدرة.

قال تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ۝١٢﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ۝٢١﴾ [الفتح: ٢١]، وقال: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَاۖ وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔاۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ۝١٢٠﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَهْطِىٓ أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَٱتَّخَذْتُمُوهُ وَرَآءَكُمْ ظِهْرِيًّاۖ إِنَّ رَبِّى بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ۝٩٢﴾ [هود: ٩٢]، وقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ۝٥٤﴾ [فصلت: ٥٤].

٣ ـ وأما حديث: «**قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمٰن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيفه أزاغه**»[2].

فالبينية حقيقية، وهي لا تقتضي امتزاجاً ولا مماسة، ولا تعدداً للأصابع بتعدد القلوب كما ذَكر، فإن قلب كل ابن آدم، وقلوب جميع بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الله.

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد أخذ السلف أهل السُّنَّة بظاهر الحديث، وقالوا: إن لله تعالى أصابع حقيقة، نثبتها له كما أثبتها له رسوله ﷺ. ولا يلزم من كون قلوب بني آدم بين إصبعين منها أن تكون مماسة لها، حتى يقال: إن الحديث موهم للحلول فيجب صرفه عن ظاهره. فهذا

(١) تفسير الطبري (٨/ ٣٧٣).

(٢) رواه ابن أبي عاصم في السُّنَّة (٢٢٠)، وصححه الألباني.

السحاب مسخر بين السماء والأرض وهو لا يمس السماء ولا الأرض. ويقال: بدر بين مكة والمدينة، مع تباعد ما بينها وبينهما. فقلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن حقيقة، ولا يلزم من ذلك مماسة ولا حلول)[١].

فتبين أنه ليس في الحديث معنىً فاسد، بله أن يكون كفراً.

ولك أن تقول: وما الذي يحمل نبي الرحمة المبعوث بالهدى والبيان ﷺ على أن يتكلم بالكفر، ـ حاشاه ـ وأن يشير بأصبعيه ـ تحقيقاً لاتصاف الله بالصفة كما سيأتي ـ ثم لا يُنقل عنه حرف واحد في التحذير من اعتقاد ذلك، بل ضحك من قول اليهودي حتى اعتقد واحد من أفقه أصحابه ـ وهو ابن مسعود ـ أنه ضحك تصديقاً لقول الحبر؟

وهل هذا إلا قدح في بلاغ النبي ﷺ وبيانه؟

٤ ـ وأما حديث: **«يا ابن آدم مرضت فلم تعدني»**[٢].

فأي محذور فيه؟ وما ظاهره المحال، وقد فسره رب العالمين المتكلم به؟

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والجواب: أن السلف أخذوا بهذا الحديث ولم يصرفوه عن ظاهره بتحريف يتخبطون فيه بأهوائهم، وإنما فسروه بما فسره به المتكلم به.

فقوله تعالى: مرضت، واستطعمتك، واستسقيتك، بيَّنه الله تعالى بنفسه، حيث قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، وأنه استطعمك عبدي فلان، واستسقاك عبدي فلان. وهو صريح في أن المراد به مرض عبد من عباد الله، واستطعام عبد من عباد الله، واستسقاء عبد من عباد الله، والذي فسره بذلك هو الله المتكلم به، وهو أعلم بمراده، فإذا فسرنا المرض المضاف إلى الله، والاستطعام المضاف إليه، والاستسقاء المضاف إليه، بمرض العبد واستطعامه

(١) القواعد المثلى، ص٥١.

(٢) رواه مسلم (٢٥٦٩).

واستسقائه لم يكن في ذلك صرف للكلام عن ظاهره؛ لأن ذلك تفسير المتكلم به، فهو كما لو تكلم بهذا المعنى ابتداء، وإنما أضاف الله ذلك إلى نفسه أولاً للترغيب والحث؛ كقوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ﴾ [الحديد: ١١].

وهذا الحديث من أكبر الحجج الدامغة لأهل التأويل، الذين يحرفون نصوص الصفات عن ظاهرها بلا دليل من كتاب الله تعالى، ولا من سُنَّة رسول الله ﷺ، وإنما يحرفونها بشبه باطلة، هم فيها متناقضون مضطربون؛ إذ لو كان المراد خلاف ظاهرها كما يقولون، لبيَّنه الله تعالى ورسوله ﷺ، **ولو كان ظاهرها ممتنعاً على الله كما زعموا، لبيَّنه الله ورسوله ﷺ كما في هذا الحديث. ولو كان ظاهرها اللائق بالله ممتنعاً على الله، لكان في الكتاب والسُّنَّة من وصف الله تعالى بما يمتنع عليه ما لا يحصى إلا بكلفة، وهذا من أكبر المحال)**[1].

قلت: وهذا المحال يلتزمه الأستاذ الغرسي، كما سبق.



(١) القواعد المثلى، ص٧٦.

المطلب الخامس

بيانهم وجه إيراد القرآن والسُّنَّة لهذه الظواهر

هذه قضية أعيت المتكلمين، وهي أن القرآن والسُّنَّة ـ بل والكتب السماوية ـ أتت بما ظاهره التشبيه والكفر والمحال، وهي في نفس الوقت لا تذكر العقيدة الصحيحة ـ من وجهة نظرهم ـ فليس فيها أن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا هو داخل العالم ولا هو خارجه.

وقد أيقن كل مؤمن أن القرآن نزل هدى وبياناً وشفاء، فما باله يذكر الباطل، ولا يذكر الحق؟!

وما بال النبي المبعوث بالهدى والبيان لا ينطق بحرف واحد من هذه العقيدة خلال ثلاثة وعشرين عاماً، بينما هو ينطق بما يناقضها في المجامع والمحافل، بين الخاصة والعامة. وما الحامل له على ذكر الأصابع واليدين والقبضة والنزول والمجيء والفرح والرضا وغير ذلك لو لم يكن حقّاً؟

إذْ كل عاقل يدري أن لو كان القرآن قد أتى ببعض المشتبهات لحكمةٍ ما، فإنه كان على الرسول أن يوضح هذه المشتبهات، وأن يزيل ما قد يعلق بنفوس العامة وأهل البادية وحدثاء العهد بالإسلام، فإن خشي على أصحابه زعزعة الإيمان في قلوبهم في أول الأمر، فما باله لم يذكر ذلك بعد استقرار الإيمان ورسوخه في النفوس؟

وما باله يزيد المشتبهات اشتباهاً، فيؤكدها، ويضيف إليها؟!

حقّاً إنها قضية مشكلة، استدعت أن يوردها المتكلمون، ويجيبوا عليها، فدونك جوابهم فتأمّله، واحمد الله على العافية ولزوم السُّنَّة.

قال الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: (فإن قيل: فلمَ لم يكشف الغطاء عن ذات الإله؟ ولم يقل: إنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل ولا هو في مكان ولا هو في جهة، بل الجهات

كلها خالية عنه؟ فهذا هو الحق عند قوم، **والإفصاح عنه كما أفصح عنه المتكلمون ممكن، ولم يكن في عبارته ﷺ قصور، ولا في رغبته في كشفه الحق فتور، ولا في معرفته نقصان.**

قلنا: من رأى هذا حقيقة الحق اعتذر بأن هذا لو ذكره لفرّ الناس عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال، ووقعوا في التعطيل. ولا خير في المبالغة في تنزيهٍ[1] يُنتجُ التعطيلَ في حق الكافة إلا الأقلين. وقد بُعث رسول الله ﷺ داعياً للخلق إلى سعادة الآخرة رحمة للعالمين، كيف يتعلق بما فيه هلاك الأكثرين، بل أمر أن لا يكلم الناس إلا على قدر عقولهم،[2] وقال: «**من حدث الناس بحديث لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم**» أو لفظ هذا معناه[3].

فإن قيل: إن كان في المبالغة في التنزيه خوفُ التعطيل بالإضافة إلى البعض، ففي استعماله الألفاظ الموهمة خوفُ التشبيه بالإضافة إلى البعض؟

قلنا: بينهما فرق من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يدعو إلى التعطيل في حق الأكثرين، وهذا يدعو إلى التشبيه في حق الأقلين، وأهون الضررين أولى بالاحتمال، وأعم الضررين أولى بالاجتناب.

والثاني: أن علاج وهم التشبيه أسهل من علاج التعطيل؛ إذ يكفي أن يقال مع هذه الظواهر: ليس كمثله شيء وأنه ليس بجسم ولا مثل الأجسام، وأما إثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد

---

(١) هذا تخفيف من شناعة المذهب، وإلا فما ذكره هو الواجب اعتقاده عندهم، وليس من باب المبالغة في التنزيه.

(٢) لا يخفى أن الإشكال وارد على القرآن نفسه، لمَ لم يكشف الغطاء عن ذات الله بالعبارات السابقة، وليس الأمر خاصاً بكلام النبي ﷺ.
ثم إن النبي ﷺ الذي أَمر بذلك، هو الذي حدث الناس بالصفات، وذكر الوجه واليد والأصابع والقدم والفرح والضحك والغضب وغير ذلك، فقد عَلم أنهم يعقلون ذلك ويطيقونه وليس عليهم فتنة!

(٣) هذا المعنى ورد موقوفاً من قول ابن مسعود رضي الله عنه، قال: (ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة) رواه مسلم (٥).

جداً، بل لا يقبله واحد من الألف لا سيما الأمة الأمية العربية)[١].

قلت: فهذه حقيقة ما يعتقده المتكلمون في ربهم ﷻ، وهذا إقرارهم واعترافهم بأنها عقيدة تدعو للنفور، ولا يقبلها واحد من الألف، ثم يتعاظمون ويدّعون أن أكثر المسلمين على هذه العقيدة!

وما ذكره الغزالي باطل من وجوه كثيرة أهمها:

الأول: أن هذا من أعظم الطعن في كلام الله وكلام رسوله ﷺ، أن لا يكون فيهما بيان العقيدة التي يجب اتباعها، وأن يظل النبي ﷺ ثلاثاً وعشرين سنة يعلم الناس، ويدعو إلى ربه، ولا ينطق بكلمة واحدة من هذه العقيدة، بل يظل طول هذه المدة يتكلم بالألفاظ الموهمة، التي ظاهرها التشبيه والباطل، دون أن ينبه ـ ولو لمرة واحدة ـ أن هذه النصوص ليست على ظاهرها، أو أن لها معاني أخر لا تتضح لعامة الناس، أو نحو ذلك.

الثاني: أنه يلزم على كلامه لوازم كثيرة من الباطل، منها: أن يكون المتكلمون من أصحابه وغيرهم أوضحَ بياناً، وأعظمَ نصحاً للأمة، حين أتوا بالعقيدة الصحيحة على وجهها، دون خوف من انحراف الناس ووقوعهم في التعطيل الذي أشار إليه، أو أنهم افتأتوا على رسول الله ﷺ، وتقدموا بين يديه، ودعوا الناس إلى ما لم يدعهم إليه، ثم لم يبالوا على أي واد وقعوا بهم.

ومنها: أن يكون الصحابة الأخيار والتابعون الأطهار، قد قضوا أعمارهم دون أن يهيئ الله لهم من يكشف هذا الغطاء، ويعرفهم أوصاف معبودهم التي عرفها المتكلمون!

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص٩٥، وقد قال عن المعاني الحقة التي لم تذكر في النصوص: (فإن قيل: فلمَ لم يذكرها بألفاظ ناصة عليها؟ بحيث لا يوهم ظاهرها جهلاً ولا في حق العامي والصبي؟ قلنا: لأنه إنما كلم الناس بلغة **العرب وليس في لغة العرب ألفاظ ناصة على تلك المعاني...**) ص٩٤، قلت: سبحان الله! وهل ستخرج هذه المعاني عن الاستيلاء أو القدرة أو الإرادة أو ما شابه مما يوردونه احتمالاً للفظ الوارد؟ وهل يعجز الشارع عن التعبير بما يدل على مراده، ولو فرض عدم وجوده في اللغة؟! ثم إن هذا الأمر ليس في نص أو نصين، ولا في مسألة هينة يستغنى عن معرفتها، إنها في أعظم المطالب، فيما يجب لله تعالى وما يجوز له وما يستحيل عليه، فاعتبروا يا أولي الأبصار!

ومنها: أن الغزالي قد رأى بنفسه ـ ولا شك ـ ألوفاً من الأشاعرة قد تلقوا هذه العقيدة «الصريحة» دون أن يقعوا في الإنكار أو التعطيل المزعوم، وأننا نشاهد إلى اليوم ما لا يحصى من الطلبة يرددون هذه العقيدة، ثم لا يقعون في إنكار أو تعطيل، فياليت شعري أي معنى اختص به هؤلاء ليقوموا بواجب البيان لحقٍ منع منه خير الناس!

والغزالي اعترف بالإشكال، ولم يجب عنه بما يصلح، وفاته أن كثيراً من النصوص التي لا يرضون عن ظاهرها، **لا ضرورة في ذكرها**، ولا يترتب على غيابها تعطيل؛ فما الحاجة إلى ذكر الكف والأصابع والأنامل، والقبض والبسط؟ أما كان يكفي ذكر اليد، لو لم تكن صفات ثابتة لربنا جلَّ وعلا، وما الحاجة إلى ذكر القدم، ليعبر به عن امتلاء جهنم، وما الحاجة إلى ذكر النزول، وقد كان يكفي أن يقال لهم: إن ربنا في الثلث الأخير يقول: من يدعوني فأستجيب له.

ونحن نقول كما قال ربنا ﷻ وتقدس: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠].

ولا شك أن الإشكال الذي أورده الغزالي، ورام الإجابة عليه، يعد من أظهر أدلة أهل السُّنَّة، على أن ما جاء في هذه النصوص هو الحق الذي لا محيد عنه، وأن هذه النصوص على ظاهرها، المفهوم من لغة العرب التي نزل بها القرآن، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وقريباً من قول الغزالي السابق، **قول الرازي**: (واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات... الخامس: وهو السبب الأقوى: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول: وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر، يكون من باب

المتشابهات. والقسم الثاني: وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر، وهو المحكمات)[١].

قلت: أين هذا القسم الثاني المحكم؟ هات لنا أحاديثه ونصوصه!

وقال السعد التفتازاني: (فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة، فما بال **الكتب السماوية والأحاديث النبوية** مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، كما قررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته، وحقية المعاد وحشر الأجسام في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد والتحقيق؛ لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء.

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى إصلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث...)[٢]. انتهى.

وهذا تسليم منه بأن إثبات العلو لله تعالى، مقرر في الكتب السماوية والأحاديث النبوية في مواضع لا تحصى، وتدعو إليه فطر العقلاء مع اختلاف أديانهم وآرائهم.

وقد أورد العلامة عبد الرحمٰن المعلمي رحمه الله كلام التفتازاني، ورد عليه ردّاً بليغاً يحسن إيراده هنا.

---

(١) أساس التقديس، ص١٤٤، ومثله ما نقله (المفوّض) عن ابن الجوزي، ص٣١٠ من القول التمام.

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٥٠)، وقد ذكر قبلها استدلال «**المشبهة**»! على العلو بظواهر النصوص المشعرة بالجسمية! وذكر الآيات في المجيء والإتيان والاستواء والوجه واليدين والعين وحديث الجارية والنزول والصورة والقدم والضحك والصدقة تقع في كف الرحمٰن، ثم قال: (والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى... أو تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه الأدلة العقلية...). وذكر أن التفويض مذهب السلف وأنه أسلم، والتأويل مذهب الخلف وهو الأحكم!

قال المعلمي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد نقل كلام التفتازني السابق:

(أقول: تدبر عبارة هذا الرجل وانظر ما فيها من التلبيس والتدليس!

أولاً: قوله: «الدين الحق» وكل مسلم يعلم ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] والإسلام باعتراف هذا الرجل جاء بنقيض ما زعم أنه الدين الحق، وكذلك جميع أديان الأنبياء، فكيف يقول مسلم إن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء؟ ثم ما الذي جعله حقّاً وهو مع مخالفته للكتاب والسُّنَّة وسائر كتب الله تعالى وأنبيائه منابذ لبدائه العقول؟!

ثانياً: قوله: «مشعرة» ومن عرف الكتاب والسُّنَّة علم يقيناً أن نصوصهما بغاية الصراحة في الإثبات.

ثالثاً: قوله: «تقصر عنه عقول العامة» والحق أن العقول كلها تنبذه ألبتة، إلا أن من أرعبته شبه المخالفين لعظمتهم في وهمه وطالت ممارسته لها قد يأنس بالنفي الساقط كما تقدم، وهذا الأنس إنما هو ضرب من الحيرة بل هو ضرب من الجنون. . .

رابعاً: قوله: «حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة» والحق أنها تجزم بذلك كل الجزم، إلا أن يبتلى بعضها بالتشكك كما مر.

خامساً: قوله: «مع تنبيهات دقيقة» إن أراد بالتنبيهات قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] ونحوها فقد تقدم الجواب[١]، وإن أراد الدلائل على وجوب الوجود والغنى[٢]، فقد تقدم الكلام فيها، وعلى كل حال فليس في العقول الفطرية ولا النصوص الشرعية ما يصح أن يعد قرينة صارفة عن المعاني التي زعم التفتازاني أنها مناقضة للدين الحق، **فقد لزمه ونظراءه لزوماً واضحاً تكذيب النصوص ولا بد**.

وقد حكى بعض المحشين على (المواقف) عبارة التفتازاني المذكورة ثم تعقبها بقوله: «**فيه فتح باب الباطنية لأنه إن جاز إظهار الباطل حقاً في آيات كثيرة وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم، جاز مثله في سائر**

(١) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، ص١١٤.

(٢) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، ص٢١١.

الأحكام؛ كخلود العذاب الجسماني، والجنة الجسمانية والصراط الأدق من الشعر؛ لأن الصرف عن الظاهر لا يتوقف على استحالة، بل الاستبعاد كاف، نحو رأيت الأسد في الحمام، فالحق أن تأويل تلك الآي بظهور المجرد في صورة الجسماني».

أقول: حاصل هذا التعقب موضَّحاً: أن الاستحالة المزعومة لم تكن تدركها عقول المخاطبين، فلا يصح عدها قرينة تدفع الكذب، فإن زعمتم أنه اقتضت المصلحة التسامح في هذا والاكتفاء لجواز الكذب من الله ورسله والتكذيب منكم بأن هناك ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة وهو الاستحالة العقلية، كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذركم عن تأويلاتهم لغالب العقائد والأحكام متشبثين بدعوى الاستبعاد كما تشبثتم بدعوى الاستحالة، والحاصل أنكم تشبثتم باقتضاء المصلحة ودعوى وجود ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة، وهذه حال الباطنية أيضاً.

ثم أقول: الاستحالة مدفوعة، وكثير من النصوص صريح لا يحتمل غير ذاك المعنى الذي ينكره المتعمقون، والكلام الذي يحتمل غير الظاهر احتمالاً قريباً لا يصرف عن ظاهر إلا بقرينة، **ومن شرط القرينة أن يكون من شأنها أن لا تخفى على المخاطَب،** فإن لم يحتمل غير ظاهره أو احتمله ولا قرينة فزعمُ أن ظاهره باطل، تكذيبٌ له ولا بد، ومعلوم من الدين بالضرورة استحالة أن يقع كذب من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه، والله تعالى أجل وأعظم من أن يكذب لمصلحة، والمصلحة المزعومة قد مر إبطالها في الباب الثالث، ومر هناك ما يكفي ويشفي.

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني، فالتجرد المزعوم لا حقيقة له، وإنما المعروف تمثل الملك بشراً ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوه في الخالق جلَّ وعلا، ومع ذلك فتلك حال عارضة والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة، وبدائه العقول تقضي بذلك كما لا يخفى، والله الموفق)[1].

قلت: وسيأتي عند ذكر أوجه بطلان التفويض أن ادعاء صرف اللفظ عن

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، ص٢١٦ ـ ٢١٩.

ظاهره لقرينة الاستحالة العقلية التي لا يعلمها المخاطَب، يلزم منه نسبة الكذب إلى الله وإلى رسوله ﷺ.

وما ذكره الغزالي والرازي والتفتازاني وابن الجوزي وغيرهم من أن النصوص جاءت بهذه الظواهر الموهمة للتشبيه، مراعاة لحال المخاطبين لئلا يقعوا في الجحود، هو عين ما قاله **ابن سينا** (ت٤٢٧هـ) لكنه لم يقتصر في ذلك على نصوص التوحيد، بل عداه إلى نصوص المعاد، فنفى المعاد الجسماني، وزعم أن ما جاء بشأنه هو خطاب لمصلحة الجمهور، ولا حقيقة له، وقرر في رسالته «الأضحوية» أنه إذا جاز تأويل نصوص التوحيد واعتقاد أنها جاءت على هذا النحو المفيد للتشبيه لمصلحة الجمهور، جاز تأويل نصوص المعاد.

وقد سبق ابنَ سينا إلى هذا المعتقد الفاسد تجاه نصوص الوحي: أبو يعقوب السجستاني القرمطي (توفي بعد٣٦١هـ) كما في كتابه «المقاليد الملكوتية»[1].

فانظر كيف جلب الكلام على أهله البلاء، حتى أوقعهم في مقولة القرامطة.

وأسوق هنا نص كلام ابن سينا، فإن فيه عبرة وعظة.

قال ابن سينا لما ذكر حجة من أثبت معاد البدن، وأن الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات: (وأما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ـ من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم، والكيف والأين، والمتى، والوضع، والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم، أو داخلة فيه، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هنا أو هناك ـ **ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور**، ولو ألقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف، لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم أصلاً.

ولهذا ورد [ما في] التوراة تشبيهاً كله، ثم إنه **لم يرد في الفرقان من**

---

(١) انظر: المقاليد الملكوتية، ص١٨٥ ـ ١٨٧.

الإشارة إلى هذا الأمر المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عامّاً جدّاً، لا تخصيص ولا تفسير له.

وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى، ولكن القوم لا يقبلوها.

فإذا كان الأمر في التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟

ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وأن الألفاظ التشبيهية مثل: اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيء، والذهاب، والضحك، والحياء، والغضب صحيحة، ولكن نحوُ الاستعمال وجهةُ العبارة تدل على استعمالها استعارة ومجازاً، وتدل على استعمالها غير مجازة ولا مستعارة بل محققة).

إلى أن قال: (وأما قوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] على النسبة المذكورة، وما يجري مجراه، فليس تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازة.

فإن كان أريد فيها ذلك إضماراً، **فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة، والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً)**.

ثم قال: (ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة، **فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعتَرف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟**

وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد: مثل أنه عالم بالذات، أو عالم بعلم، قادر بالذات أو قادر بقدرة، واحد الذات على كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه، متحيز بالذات، أو منزه عن الجهات؟

فإنه لا يخلو: إما أن تكون هذه المعاني واجباً تحققها، وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والرويّة فيها؟

فإن كان البحث عنها معفوّاً عنه، وغلطُ الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به، فجلُّ مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف، وعنه غنية.

وإن كان فرضاً لازماً محتوماً محكوماً، فواجب أن يكون مما صرح به في الشريعة، وليس التصريح المعمّى أو الملتبس أو المقتصر فيه على الإشارة والإيماء، بل التصريح المستقصى فيه، والمنبه عليه، والموفى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف لمعانيه).

إلى أن قال: (ثم هب الكتاب العزيز جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كله، وهو من أوله إلى آخره تشبيه صرف. وليس لقائل أن يقول: إن ذلك الكتاب محرف كله، وأنّى يحرف كليةً كتابٌ منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية، وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصارى، وهما أمتان متعاديتان؟

فظاهرٌ من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك ما أغنت الشرائع البتة.

فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!...)[1].

هكذا استطال ابن سينا على المتكلمين، ثم أبطل نصوص المعاد كما أبطلوا هم نصوص الصفات، وزعم أنها نصوص جاءت لمصلحة الجمهور ولا حقيقة لها!

وأما السلف المهديون المعتصمون بالكتاب والسُّنَّة، فلا يلزمهم شيء من هذا الإلزام، فقد أخذوا بظاهر الكتاب والسُّنَّة في البابين، واعتقدوا أن الظاهر حق لا يحتاج إلى تأويل. وحاشا القرآن العظيم أن يكون مقصراً في بيان التوحيد، بل قد بيَّن التوحيد وفصَّله بأصرح العبارات وأفصح الكلمات، ولله الحمد والفضل والمنة.

(وما ذكره ابن سينا وأمثاله من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شيء، فكلام صحيح، وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال)[2].

---

(١) الأضحوية في المعاد، لابن سينا، ص٩٧ ـ ١٠٣، وانظر نقد شيخ الإسلام لكلام ابن سينا هذا في: درء التعارض (٥/ ١٨ ـ ٨٧).

(٢) درء التعارض (٥/ ٣٠).

المبحث الثالث

العلاقة بين التأويل والتفويض

إن ما نقلناه في المبحث الأول عن التاج السبكي وشراح الجوهرة، يدل على أن المتأخرين قد عقدوا «صلحاً» بين التفويض والتأويل، وسوغوا الأخذ بأي مذهب منهما، على خلاف ما كان جارياً بين أهل المذهبين قديماً. فقد كان أصحاب التأويل يذمون التفويض، ويعيبونه، ويرونه نوعاً من الجهل. وكان أصحاب التفويض يرون التأويل بدعة مذمومة لا يسوغ ارتكابها لأكثر الخلق.

فهذا الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٠٥هـ) يوجب الأخذ بالتفويض الذي يظنه مذهب السلف، ويرى التأويل بدعة مذمومة وضلالة[1].

وفي المقابل نجد ابن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٠٦هـ) ينتصر للتأويل ويرد على مذهب التفويض، فيقول:

(فصل آخر في الكلام على من قال: إن ما روينا من هذه الأخبار، وذكرنا في أمثال السنن والآثار، مما لا يجب الاشتغال بتأويله وتخريجه وتبيين معانيه وتفسيره.

اعلم أن أول ما في ذلك أنا قد علمنا أن النبي ﷺ إنما خاطبنا بذلك ليفيدنا أنه خاطبنا على لغة العرب، بألفاظها المعقولة فيما بينها، المتداولة عندهم في خطابهم، فلا يخلو أن يكون قد أشار بهذه الألفاظ إلى معانٍ صحيحة مفيدة، أو لم يشر بذلك إلى معنى، وهذا مما يجلّ عنه أن يكون

---

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ص٥٩ ـ ٦٥.

كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنى معقول. فإذا كان كذلك، فلا بد أن يكون لهذه الألفاظ معان صحيحة، ولا يخلو أن يكون إلى معرفتها طريق، أو لا يكون إلى معرفتها طريق:

فإن لم يكن إلى معرفتها طريق، وجب أن يكون تعذر ذلك لأجل أن اللغة التي خاطبنا بها غير مفهومة المعنى، ولا معقولة المراد، والأمر بخلاف ذلك. فعلم أنه لم يعمِّ على المخاطبين من حيث أراد بهذه الألفاظ غير ما وضعت لها، أو ما يقارب معانيها مما لا يخرج من مفهوم خطابها.

إذا كان كذلك كان تعرّف معانيها ممكناً، والتوصل إلى المراد به غير متعذر، فعلم أنه مما لا يمتنع الوقوف على معناه ومغزاه، وأن لا معنى لقول من قال: إن ذلك مما لا يفهم معناه؛ إذ لو كان كذلك لكان خطابه خلواً من الفائدة، وكلامه معرى عن مراد صحيح، وذلك مما لا يليق به ﷺ)[1].

وأتى أبو القاسم القشيري رَحِمَهُ اللهُ (ت٤٦٥هـ) فأنكر إنكاراً شديداً على المفوضة، **وجعل قولهم من أعظم القدح في النبوات**[2].

وقد نقل المرتضى الزبيدي رَحِمَهُ اللهُ كلامه، في جملة كلام مهم، ننقله مع طوله.

قال الزبيدي رَحِمَهُ اللهُ في شرح الإحياء، بعد أن نقل عن الجويني الأب أن التفويض مذهب السلف، وأنه مذهب من يقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]:

(وقول والد إمام الحرمين: وذلك مذهب من يقف على قوله، إلخ، ومثله ما مر عن ابن أبي شريف، **قد رده الإمام القشيري** في التذكرة الشرقية حيث قال: (وأما قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ إنما يريد به وقت قيام الساعة؛ فإن المشركين سألوا النبي ﷺ عن الساعة أيان مرساها ومتى

(١) مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك، ص٤٩٦.

(٢) ومع ذلك فقد حشره (المفوّض) في كتابه وجعله من المفوضة! واعتمد على كلام له في أن الله منزه عن الأجسام والجواهر والأعراض والأكوان... إلخ، انظر: القول التمام، ص١٦٤.

وقوعها، فالمتشابه: إشارة إلى علم الغيب، فليس يعلم عواقب الأمور إلا الله ﷻ، ولهذا قال: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]؛ أي هل ينظرون إلا قيام الساعة.

وكيف يسوغ لقائل أن يقول: في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لمخلوق إلى معرفته ولا يعلم تأويله إلا الله.

أليس هذا من أعظم القدح في النبوات وأن النبي ﷺ ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى، ودعا الخلق إلى علم ما لا يعلم؟!

أليس الله يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥] فإذاً على زعمهم يجب أن يقولوا: كذب حيث قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ إذ لم يكن معلوماً عندهم، وإلا فأين هذا البيان؟!

وإذا كان بلغة العرب فكيف يدعى أنه مما لا تعلمه العرب لما كان ذلك الشيء عربيّاً، **فما قولٌ في مقالٍ مآلُه إلى تكذيب الرب سبحانه؟**

ثم كان النبي ﷺ يدعو الناس إلى عبادة الله تعالى، فلو كان في كلامه وفيما يلقيه إلى أمته شيء لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، لكان للقوم أن يقولوا: بيّن لنا أولاً من تدعونا إليه، وما الذي تقول؛ فإن الإيمان بما لا يعلم أصله غير متأت.

ونسبة النبي ﷺ إلى أنه دعا إلى رب موصوف بصفات لا تعقل، أمر عظيم لا يتخيله مسلم؛ فإن الجهل بالصفات يؤدي إلى الجهل بالموصوف.

والغرض أن يستبين من معه مُسكة من العقل أن قول من يقول: **استواؤه صفة ذاتية لا يعقل معناها، واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها، والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها: تمويه ضمنه تكييف وتشبيه**، ودعاء إلى الجهل، وقد وضح الحق لذي عينين.

وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل، يطرد هذا الإنكار في كل شيء وفي كل آية، أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى؟

فإن امتنع من التأويل أصلاً فقد أبطل الشريعة والعلوم؛ إذ ما من آية

وخبر إلا ويحتاج إلى تأويل وتصرف في الكلام؛ لأن ثم أشياء لا بد من تأويلها لا خلاف بين العقلاء فيه إلا الملحدة الذين قصدهم التعطيل للشرائع، والاعتقاد لهذا يؤدي إلى إبطال ما هو عليه من التمسك بالشرع.

وإن قال: يجوز التأويل على الجملة إلا فيما يتعلق بالله وصفاته فلا تأويل فيه، فهذا يصير منه إلى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم، وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب التغاضي عنه. وهذا لا يرضى به مسلم(١).

وسر الأمر أن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه، غير أنهم يدلسون ويقولون: له يد لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق: هذا كلام لا بد من استبيانـ[ـه]: قولكم: **نجري الأمر على الظاهر ولا يعقل معناه، تناقض**، إن أجريت على الظاهر، فظاهر الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] وهو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالإقرار بهذه الأعضاء، فهو الكفر. وإن لم يمكنك الأخذ بها، فأين الأخذ بالظاهر؟ ألست تركت الظاهر، وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر؟ فكيف يكون أخذاً بالظاهر؟!

وإن قال الخصم: هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً، فهو حكم بأنها ملغاة، وما كان في إبلاغها إلينا فائدة، وهي هدر، وهذا محال. وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب، وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد، فمن تجافى عن التأويل، فذلك لقلة فهمه بالعربية، ومن أحاط بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق. وقد قيل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فكأنه قال: والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنا به؛ **فإن الإيمان بالشيء إنما يتصور بعد العلم**، أما ما لا يعلم فالإيمان به غير متأت، ولهذا قال ابن عباس: أنا من الراسخين في العلم. اهـ.

---

(١) وهو مخالف لمقصود التنزيل من تعريف الناس بربهم وصفاته، كما نبه عليه العلامة الواسطي في النصيحة، ويأتي نقل كلامه رحمه الله.

قلت[1]: وهذا الذي ذهب إليه هو مختار شيخ جده ابن فورك، وإليه ذهب العز بن عبد السلام في رسائله... وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بإمرارها على ظواهرها)[2].

وهذا الكلام المهم المنقول عن أبي القاسم القشيري رَحِمَهُ اللَّهُ، عليه ملاحظات:

الأولى: أنه أجاد في ذم التفويض والرد على أهله، وبيان أنه يؤدي إلى القدح في النبوة وفي القرآن، بل يلزم منه تكذيب الرب سبحانه.

الثانية: أن كلامه رد على المفوضة الذي يقولون: نجري على الظاهر، ونفوّض المعنى، وقد مرّ أن هذا قول جماعة من المفوّضة، وأن كلامهم متناقض.

أما أكثر المفوّضة فقد جزموا بأن الظاهر غير مراد، وأنه يجب نفيه عن الله تعالى، لكن هذا القدر من كلام القشيري كاف في إثبات براءة السلف من القولين، أما براءتهم من القول المتأخر فواضحة؛ لأنه لم ينقل عن أحد منهم أن ظاهر النص يجب نفيه، أو القطع بأنه غير مراد. وأما براءتهم من القول المتناقض، فلأنهم أجروا النصوص على ظاهرها، ونفوا الكيف والتشبيه عنها، ولم يقولوا: إننا نجهل معناها، أو لا سبيل إلى معرفة معناها، وهم أعلم بالله وبرسوله وبكتابه من أن يقولوا: إن النبي ﷺ جهل معاني الصفات، أو أنه دعا الناس إلى ما لا يَعلم معناه، أو أنه كذب عليهم لمصلحة إيمانهم وإقرارهم. وسيأتي النقل المستفيض عنهم في إثبات معاني الصفات وتفسير ما يحتاج منها إلى تفسير.

الثالثة: أنه زعم أن ظاهر الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، وهذا مكمن الغلط وأصل الاشتباه عند القوم؛ أنهم جعلوا ظاهر الصفة بل وكيفيتها في حق المخلوق، هو ظاهرَها في حق الخالق.

---

(١) القائل هو الزبيدي.

(٢) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١١٠، ١١١).

وهذا يؤكد ما قاله أهل السُّنَّة من أن هؤلاء المؤولة شبهوا أولاً، ثم عطلوا ثانياً، فكيف لم يعقل من إثبات الساق لله تعالى إلا أن يكون من جلد ولحم وعظم وعصب، تعالى الله عن ذلك، فإن هذه ساق المخلوق، وأما الساق التي هي صفة الله فلا يعلم كنهها وحقيقتها إلا الله، وهل للتكييف معنى إلا ما ذكره.

ولهذا قال العلامة الواسطي رَحِمَهُ اللهُ: (والذي شرح الله صدري في حال هؤلاء الشيوخ الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء، والنزول بنزول الأمر، واليدين بالنعمتين والقدرتين، هو علمي بأنهم ما فهموا في صفات الرب تعالى إلا ما يليق بالمخلوقين، فما فهموا عن الله استواء يليق به، ولا نزولاً يليق به، ولا يدين تليق بعظمته، بلا تكييف ولا تشبيه، فلذلك حرفوا الكلم عن مواضعه، وعطلوا ما وصف الله تعالى نفسه به)[١].

تنبيه: حكى غير واحد الإجماع على ترك التأويل (التفصيلي)، منهم الجويني في العقيدة النظامية، والرازي، وابن قدامة[٢]، وقد رتبوا على ذلك تحريم التأويل، والعجب أن (المفوّض) ساق كلامهم انتصاراً للتفويض الذي يذهب إليه، وغفل عما فيه من التحريم، مع دعواه أن التأويل مذهب سائغ!

ونقل (المفوّض) أيضاً تحريم التأويل وكونه بدعة أو تحريفاً وتعطيلاً عن جماعة منهم: أبو حنيفة (ت١٥٠هـ)، وابن هبيرة (٥٦٠هـ)، وتقي الدين الفتوحي الحنبلي (ت٩٧٢هـ)، وعبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ)، وعبد الباقي المواهبي الحنبلي (ت١٠٧١هـ)، وأبو البقاء الكفوي (١٠٩٥هـ)!!

وعلَّق على (تحريم التأويل) بقوله: (التأويل والتفسير المحرمان هما: تأويل يؤدي إلى التعطيل كتأويل المعتزلة، أو تفسير يؤدي إلى التجسيم)[٣].

---

(١) رسالة في الاستواء والفوقية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (١/ ١٨١)، وفيها الرد على المفوضة والمؤولة معاً، وسيأتي نقل شيء منها قريباً.

(٢) انظر: العقيدة النظامية، ص٣٢، أساس التقديس، ص١٣٤، مفاتيح الغيب (٧/ ١٥٣)، ذم التأويل لابن قدامة، ص٤٠.

(٣) القول التمام، ص٢١٦.

قلت: تأويل اليد بالقدرة، والاستواء بالاستيلاء، الذي تطفح به كتب الأشاعرة هو عين تأويل المعتزلة، كما هو بيّنٌ في كتبهم(١)، وكما نسبه إليهم: أبو حنيفة، والترمذي، وابن عبد البر، وابن كثير، وغيرهم(٢).

ثم أي تعطيل فوق نفي الصفات من اليد والأصابع والوجه والرحمة والمحبة والغضب والرضى والنزول والمجيء وغير ذلك، فإن المؤول لا يؤمن بأن هذه صفات لله تعالى، بل يحملها على القدرة والإرادة، أو ينسبها للمخلوق من الملائكة وغيرهم، وينفيها عن الله، وهو بذلك قد عطّل ونفى وألغى عشرات الصفات.

والمقصود: أن الصلح الذي أقامه المتأخرون بين التفويض والتأويل صلح باطل أحل حراماً، وأنه يلزم من نسب التفويض إلى السلف من الصحابة والتابعين والأئمة، أن يصرح بأن التأويل بدعة مذمومة، وقولٌ على الله بلا علم، كما صرح به غير واحد من المتقدمين.



---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٦، ٢٢٨، تنزيه القرآن عن المطاعن، له، ص١٧٥، تفسير الزمخشري (٣/ ٥٤).

(٢) انظر: الفقه الأكبر، مع شرحه لملا علي القاري، ص٥٨، نكت القرآن لأبي أحمد الكرجي القصاب (١/ ٤٢٥)، التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٢٩)، تفسير البغوي (٣/ ٢٣٥)، البداية والنهاية (٩/ ٢٩٠)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر، لعبد الباقي الحنبلي، ص١١١، ويأتي النقل عنهم في محله.

الفصل الثالث

براءة السلف من مذهب المفوضة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أوجه بطلان التفويض.

المبحث الثاني: أوجه براءة السلف من التفويض.

المبحث الثالث: نقول عن السلف وأتباعهم في إثبات معاني الصفات.

المبحث الرابع: توضيح ما ورد عن السلف مما قد يوهم التفويض.

تمهيد

تقدم أن مذهب السلف في باب الأسماء والصفات: إثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات، إثباتاً بلا تأويل ولا تعطيل، ولا تشبيه ولا تمثيل، مع الجري على الظاهر، واعتقاد أنه مراد، وتفسير ما يحتاج إلى تفسير.

فهم مثبتون للمعاني التي دلت عليها الألفاظ، مفوضون للكيفية، وهذا ما يعلم بالنقل المستفيض عنهم، كما ستراه في هذا الفصل.



المبحث الأول

أوجه بطلان التفويض

ينبغي أن يعلم أن مقالة التفويض التي عليها جماعة من المتكلمين، من أن نصوص الصفات التي توهم التشبيه ـ بزعمهم ـ، لا يعلم معناها أحد إلا الله، مقولة فاسدة في ذاتها، وفسادها يعلم من وجوه:

الوجه الأول: أنها منافية للنصوص الآمرة بتدبر القرآن؛ إذ لا يمكن تدبر ما لا يفهم معناه. ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤].

قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [المؤمنون: ٦٨].

قوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

الوجه الثاني: أن مقالة التفويض منافية للنصوص الدالة على أن القرآن عربي؛ إذ كونه عربيّاً يقتضي أن معانيه مفهومة بلغة العرب. ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢].

قوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [فصلت: ٣].

قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣].

فإذا كان القرآن عربيّاً، فكيف يقال عن الاستواء واليد: استواء لا نعلمه، ويد لا نعلمها!

الوجه الثالث: أن مقالة التفويض منافية للنصوص الدالة على ذم من لا يفهم الكتاب، مما يدل على أن معانيه مفهومة. ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة: ٧٨].

قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧١].

قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴿١٦﴾﴾ [محمد: ١٦][١].

وقد زعم (المفوّض) أنه يكفي في ذلك فهم المعنى العام للآية، وبه يتحقق التدبر، ويخرج من المرء من دائرة الذم[٢].

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: أن فهم المعنى العام لا يكون إلا بفهم المعنى الخاص.

الثاني: أن يقال: هب أن المعنى العام علم في بعض النصوص، لوجود قرينة أو مقابلة بين مقولتين مثلاً، فإنه لا يعلم في كثير منها، وإذا علم فإنه لا يعلم إلا علماً قاصراً منقوصاً.

ومن أمثلة ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢].

فلو لم يُثبت المجيء على معناه المعروف في لغة العرب، لما فهم من الآية معنى؛ إذ يقال حينئذٍ: إذا دكت الأرض دكاً، فهناك فعل منسوب إلى الله اسمه ﴿جَآءَ﴾ لا يُدرى معناه، وهو منسوب إلى الملائكة أيضاً.

---

(١) انظر هذه الأوجه الثلاثة في شرح الرسالة التدمرية، للدكتور محمد بن عبد الرحمٰن الخميس، ص٢٧٧.

(٢) انظر: القول التمام، ص٢٩٣.

والعجب هنا أنهم ينسبون المجيء إلى الملائكة على معناه المعروف، ثم يقولون: أمّا في حق الله فلا يعلم! مع أنه فعل واحد في نص واحد.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣].

فلو لم يفهم التجلي على معناه المعروف وهو الظهور والبدوّ، لما فهم معنى الآية، ولقيل: إنه حصل من الرب شيء، فاندك الجبل.

وأي فائدة في الإخبار عن الله بأمر يقال فيه: إنه مجهول لا يعلم!

٣ ـ قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

فإذا لم يُعلم معنى اليد، كان فهم الآية منقوصاً؛ إذ يكون المعنى: أن الله يخاطب إبليس ويقول له ما منعك أن تسجد لآدم الذي خلقته بشيء اسمه اليدين، لا يعلم معناهما غيري!

٤ ـ قوله ﷺ: «**لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك**»[1].

فلو لم يُعلم معنى (القدم) لكان الحديث هكذا: لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها شيئاً اسمه (القَدم) فينزوي بعضها إلى بعض.

فهل هذا كلام أفصح الخلق ﷺ؟! وما الحامل له على أن يتكلم بشيء لا يُعلم معناه؟

٥ ـ قوله ﷺ: «**إن يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السمٰوات والأرض فإنه لم ينقص ما في يمينه، وعرشه على الماء وبيده الأخرى الفيض ـ أو القبض ـ يرفع ويخفض**»[2].

فلو لم يُعلم معنى اليد واليمين لكان هذا الكلام أشبه بالأحاجي والألغاز، ولكان المعنى: شيء منسوب إلى الله اسمه (اليمين) ملأى لا

---

(١) رواه البخاري (٧٣٨٤)، ومسلم (٢٨٤٨).

(٢) رواه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣).

يغيضها نفقة، وبشيء آخر منسوب إليه اسمه (اليد الأخرى) الفيض! وقوله الأخرى يعني: إثبات (اليد الأولى) لكن لا يدرى معنى اليد، ولا اليمين!

فتبين بهذا أن القول بأن نصوص بعض الصفات مجهولة المعنى لنا يلزم منه عدم تدبر القرآن، وعدم تعقّله، وأن نكون بمنزلة الأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني.

وقد استدل (المفوّض) على معرفة المعنى الإجمالي للآية مع القول بالتفويض، بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

وذكر أن المعنى العام للآية هو الإخبار بعطاء الله وفضله وإنعامه، تكذيباً لليهود فيما نسبوه إلى الله من البخل[(١)].

قلت: هذا المعنى العام علم هنا بدلالة السياق والمقابلة بين مقولة اليهود، وما ردّ الله عليهم به، لكنه لا يتأتى في نصوص أخرى كثيرة، كما سبق في الأمثلة.

ثم يبقى ـ مع ذلك ـ التدبر ناقصاً، إذ ما معنى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾؟

يقول المفوّض: شيء نسبه الله إلى نفسه، وثنّاه، ولا نعلم معناه، إلا أنا نعلم أنه وصف بالبسط!

وهذا مناف لكمال التدبر ولا شك، وهو قبيح جدّاً لأنه متعلق بأمر مضاف إلى الله تعالى.

أما السُّنِّي فيقول: فيه إثبات اليدين المبسوطتين بالإنفاق والعطاء.

روى ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ قال: (ينفق بهما كيف يشاء)[(٢)].

وقال ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والآية دالة أيضاً على أن ذكر اليد في هذه الآية ليس معناه النعمة حكى الله جل وعلا قول اليهود فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ

---

(١) القول التمام، ص٢٩٣.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١١٦٨/٤) بإسناد صحيح.

﴿مَغۡلُولَةٌۚ﴾ فقال الله ﷻ ردّاً عليهم: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾، وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ وبيقين يعلم كل مؤمن أن الله لم يرد بقوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾؛ أي: غلت نعمهم، لا ولا اليهود أن نعم الله مغلولة، وإنما ردَّ الله عليهم مقالتهم وكذبهم في قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾، وأعلم المؤمنين أن يديه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، **وقد قدمنا ذكر إنفاق الله** ﷻ **بيديه** في خبر همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**يمين الله ملأى سحاء لا يغيضها نفقة**»، فأعلم النبي ﷺ أن الله **ينفق بيمينه، وهما يداه** التي أعلم الله أنه **ينفق بهما**)[1].

هذا وقد يستصحب (المفوّض) مذهب (التأويل) ثم يزعم أن المعنى العام معلوم، وهذا تلبيس ظاهر.

فقد أورد الحديث الذي رواه مسلم وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء**»، ثم قال رسول الله ﷺ: «**اللَّهُمَّ مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك**».

ثم قال: (**فلهذا الحديث معنى عام يدل عليه قطعاً**، وقد أشار إليه النووي في شرح مسلم فقال: فمعنى الحديث: أنه ﷻ متصرف في قلوب عباده وغيرها، كيف شاء، لا يمتنع عليه منها شيء ولا يفوته ما أراده كما لا يمتنع على الإنسان ما كان بين إصبعيه فخاطب العرب بما يفهمونه ومثّله بالمعاني الحسية تأكيداً له في نفوسهم.

فإن قيل: **فقدرة الله تعالى واحدة والأصبعان للتثنية**؟ فالجواب: أنه قد سبق أن هذا مجاز واستعارة فوقع التمثيل بحسب ما اعتادوه غير مقصود به التثنية والجمع والله أعلم. اهـ.)[2].

قلت: فالمعنى العام الذي قرره النووي رحمه الله بناه على تأويل الأصبع بالقدرة، كما هو ظاهر.

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٨).

(٢) القول التمام، ص٣٠٢.

بل إن (المفوِّض) بتر كلام النووي وحذف أوله الذي أوضح فيه بجلاء أن هذا المعنى مبني على القول بالتأويل، لا التفويض!

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: (هذا من أحاديث الصفات وفيها القولان السابقان قريباً:

أحدهما: الايمان بها من غير تعرض لتأويل **ولا لمعرفة المعنى** بل يؤمن بأنها حق وأن ظاهرها غير مراد، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

والثاني: يتأول بحسب ما يليق بها، فعلى هذا المراد المجاز كما يقال: فلان في قبضتي، وفي كفي، لا يراد به أنه حال في كفه، بل المراد تحت قدرتي، ويقال: فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت؛ أي: إنه مني على قهره والتصرف فيه كيف شئت، **فمعنى الحديث أنه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى **متصرف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء...**)[1].

ونحن نقول للمفوّض: إن معنى الحديث على مذهبك: إن قلوب بني آدم كلها بين شيئين منسوبين إلى الرحمٰن قد سماهما: أصبعين، لا نعلم معناهما!

فهل هذا كلام المعصوم المرسل بالبلاغ والبيان؟!

الوجه الرابع: أن هذه الصفات تكلم بها النبي ﷺ، وتكلم بها أصحابه، أمام العلماء والعامة، والرجال والنساء، والكبار والصغار، وهم عرب يعرفون من لغتهم معنى الاستواء والنزول والمجيء والقبض والبسط والوجه واليد والقدم، كما يعلمون معنى السمع والبصر والحياة والكلام.

ومع هذا فلم يقل النبي ﷺ يوماً لأصحابه: إن ظواهر هذه النصوص غير مرادة، ولا قال لهم: أثبتوا اللفظ فقط، وفوضوا المعنى، أو احذروا فهم هذه النصوص على ظاهرها وإلا وقعتم في التشبيه، فدل على أن الحق هو إثبات هذه الصفات بمعانيها، مع القطع بأن صفة الخالق لا تشبه صفة المخلوق، كما أن ذاته لا تشبه ذواتهم.

---

(١) شرح النووي على مسلم (١٦/ ٢٠٤).

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (نعلم بالاضطرار أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم قد كان فيهم الأعرابي والأمي والمرأة والصبي والعامة ونحوهم ممن لا يعرف التأويل، وكانوا مع هذا يسمعون هذه الآيات والأحاديث في الصفات، وحدث بها الأئمة من الصحابة والتابعين على رؤوس الأشهاد، ولم يؤولوا منها صفة واحدة يوماً من الدهر، **وإنما تركوا العامة على فطرهم وفهمهم**.

فلو كان التأويل سائغاً لكانوا أسبق شيء إليه، لما فيه من إزالة التشبيه والتجسيم على زعم من زعم أن ظاهرها اللائق بالله تجسيم)[١].

الوجه الخامس: أن هذا التفويض تأويل إجمالي يقوم على اعتقاد أن الظاهر محال، وأنه يجب نفيه، وهذا لم ينقل عن واحد من السلف، فثبت براءتهم منه. وقد تقدم هذا الوجه مبسوطاً.

الوجه السادس: يقال للمفوّض: هل كان النبي ﷺ يعلم معاني صفات الله من الاستواء والنزول والوجه واليد والمجيء وغيرها، أم كان يجهل ذلك؟

فإن قال: كان يعلم ذلك، ولم يبلغه لأمته، ولا أوقفهم عليه، فقد اتهمه بعدم البلاغ، ونقض استدلاله بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ؛ إذ تبيّن حينئذٍ أن المتشابه ـ بزعمه ـ لم يستأثر الله بعلمه.

وإن قال: كان يجهل ذلك، كان قوله من شر أقوال أهل البدع والإلحاد؛ إذ كيف يجهل الرسول ﷺ تفسير الآيات التي أنزلت عليه، في أعظم مقصود وهو معرفة الله عَزَّ وَجَلَّ؟!

وكيف يجهل معاني الكلمات التي ينطق هو بها، فهو ﷺ الذي وصف ربه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأن له أصابع، وقدماً وغير ذلك من الصفات.

---

(١) إثبات اليد لله سبحانه، للذهبي، ص٤٥، ضمن مجموع رسائل بتحقيق: الدكتور عبد الله بن صالح البراك. وقد نسب (المفوّض) التفويض ـ زوراً ـ إلى هذا الإمام الكبير الذي تطفح عباراته بالإثبات، وسيمر بك ما تطرب لسماعه، وتسعد برؤيته من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولسنا ممن يزعم: أنّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوّليه على اللّغة والمعنى.

ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدلّ به على معنى أراده.

فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطّاعن مقال، وتعلّق علينا بعلّة.

وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ، لم يكن يعرف المتشابه؟!

وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] **جاز أن يعرفه الرّبّانيون من صحابته**، فقد علّم عليّاً التفسير، ودعا لابن عباس فقال: «**اللَّهُمَّ علّمه التأويل، وفقّهه في الدين**»، وروى عبد الرّزّاق عن إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس أنه قال: كلّ القرآن أعلم إلا أربعاً: غسلين، وحنانا، والأوّاه، والرّقيم.

وكان هذا من قول ابن عباس في وقت، ثمّ علم ذلك بعدُ.

حدثني محمد بن عبد العزيز، عن موسى بن مسعود، عن شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد قال: تعلمونه وتقولون: آمنا به.

ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ـ لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين؛ لأنهم جميعاً يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

وبعد: **فإنّا لم نر المفسرين توقّفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمرّوه كلّه على التفسير، حتى فسروا (الحروف المقطّعة) في أوائل السّور، مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك**. وسترى ذلك في الحروف المشكلة، إن شاء الله)[1].

الوجه السابع: أنه لو كانت هذه الصفات لا يعلم معناها، لكان ذلك ذريعة لمشركي مكة أن يقدحوا في القرآن وأن يقولوا: نسبت إلى ربك أموراً لا نعلم معناها، مع زعمك أنه قرآن عربي.

(١) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ص٦٦.

الوجه الثامن: أن النبي ﷺ أخبر بوقوع الخلاف في أمته، ودلَّها على المخرج بقوله: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وسُنَّتي**»[(١)]، ومسألة الصفات من أعظم ما وقع فيه الخلاف بين الأمة، فلو كانت النصوص المتعلقة بها مجهولة المعنى، لتعطل سبيل الهداية والنجاة في هذا الباب.

الوجه التاسع: أنه من المحال أن يكون النبي ﷺ علّم أمته كل شيء حتى قضاء الحاجة، ثم (يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مسكة من إيمان وحكمة، أن لا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول على غاية التمام)[(٢)].

(ثم من المحال أيضاً أن تكون القرون الفاضلة، القرن الذى بعث فيه رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم كانوا غير عالمين وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين؛ لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع.

أما الأول: فلأن من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم أو نهمة في العبادة يكون البحث عن هذا الباب والسؤال عنه ومعرفة الحق فيه أكبر مقاصده وأعظم مطالبه، أعنى: بيان ما ينبغي اعتقاده، لا معرفة كيفية الرب وصفاته. وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجدية، فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضي الذى هو من أقوى المقتضيات أن يتخلف عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم؟! هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم إكباباً على طلب الدنيا والغفلة عن ذكر الله تعالى، فكيف يقع في أولئك؟!

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣١٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٩٣٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٦).

وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه، فهذا لا يعتقده مسلم ولا عاقل عرف حال القوم)[١].

الوجه العاشر: أن النبي ﷺ لم يكتف بذكر هذه الصفات في مناسبات شتى دون أدنى تنبيهٍ، كما سبق، بل حقق معانيَ هذه الصفات، في طائفة من سياقاتها؛ **فأشار إلى محل السمع والبصر، وقبض أصابعه وبسطها، تأكيداً منه على اتصاف الله تعالى بالسمع والبصر واليد.**

وهذا مما تنفر منه قلوب المعطلة ولا شك.

ومعلوم قطعاً أن النبي ﷺ لم يُرد تشبيه سمع الله بسمع المخلوق، ولا بصر الله ببصر المخلوق، حاشاه من ذلك ﷺ، ولكنه تحقيق لاتصاف الله بالسمع والبصر، وأن ذلك ليس بمعنى العلم كما تقول المعتزلة.

وكذلك قبضه الأصابع وبسطها، تحقيق لاتصافه سبحانه باليد، وأنها ليست القوة أو القدرة كما تقول الجهمية وأتباعهم.

١ ـ روى أبو داود في سننه من حديث أبي يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة قال: سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝١٣٤﴾ [النساء: ٥٨] قال: «رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه.

قال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع إصبعيه».

قال ابن يونس: قال المقرئ: يعني: أن الله سميع بصير. يعني: أن لله سمعاً وبصراً.

قال أبو داود: (وهذا رد على الجهمية)[٢].

٢ ـ وروى مسلم عن عبيد الله بن مقسم أنه نظر إلى عبد الله بن عمر كيف يحكي رسول الله ﷺ، قال: «يأخذ الله ﷻ سماواته وأرضيه **بيديه** فيقول: أنا الله ويقبض **أصابعه** ويبسطها أنا الملك حتى نظرت إلى المنبر

(١) السابق (٥/٧، ٨).

(٢) سنن أبي داود، حديث رقم (٤٧٢٨).

يتحرك من أسفل شيء منه حتى إني لأقول: أساقط هو برسول الله ﷺ»[(١)].

٣ ـ وروى البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السمٰوات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول: أنا الملك.

فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه **تصديقاً لقول الحبر**، ثم قرأ رسـول الله ﷺ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (٦٧)﴾ [الزمر: ٦٧]»[(٢)].

قال الحافظ في «الفتح»: (وزاد ابن خزيمة عن محمد بن خلاد عن يحيى بن سعيد القطان عن الأعمش فذكر الحديث. قال محمد: **عدّها علينا يحيى بإصبعه**.

وكذا أخرج أحمد بن حنبل في كتاب «السُّنَّة» عن يحيى بن سعيد وقال: وجعل يحيى يشير بإصبعه، يضع إصبعاً على إصبع حتى أتى على آخرها.

ورواه أبو بكر الخلال في كتاب السُّنَّة عن أبي بكر المروزي عن أحمد، وقال: رأيت **أبا عبد الله يشير بإصبع إصبع**) انتهى[(٣)].

---

(١) رواه مسلم (٢٧٨٨)، وقوله: «يأخذ الله ﷻ سماواته وأرضيه **بيديه** فيقول: أنا الله ويقبض **أصابعه** ويبسطها» **رد على قول (المفوّض)** ص٥٦: **(فأين في النص أن الأصابع في اليد وأنها من لوازم اليد لولا القياس على الشاهد الذي جرّ إلى التشبيه والتجسيم)**. وكذلك ما جاء في حديث ابن مسعود الآتي: «قال جاء حبر إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد إن الله يضع السماء على إصبع، والأرض على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر والأنهار على إصبع، وسائر الخلق على **إصبع، ثم يقول بيده** أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ وقال: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾» رواه البخاري (٧٤٥١).

(٢) رواه البخاري (٤٨١١) ومسلم (٢٧٨٦).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٣٩٧)، وانظر: جزء غلام الخلال، ضمن (عقيدة الراسخين في العلم) للأستاذ سعود العثمان (٢/ ٧٨١). وقد زعم بعض المؤولة أن ضحك النبي ﷺ كان إنكاراً لقول الحبر، وأن الراوي ـ ابن مسعود رضي الله عنه ـ أخطأ في ظنه أنه تصديق له! قال الخطابي رحمه الله في أعلام الحديث (٣/ ١٨٩٩): (وقول من قال من الرواة: تصديقاً لقول الحبر ظنٌّ وحسبان) ونقله الحافظ في الفتح (١٣/ ٣٩٨). وهل يخفى على ابن مسعود رضي الله ضحك نبيه وحبيبه ﷺ، هل هو ضحك تصديق أم إنكار!. وهب أنه أخطأ في ظنه، فما يقول المؤول في اعتقاد ابن مسعود نفسه، وقد اعتقد صحة ما قاله اليهودي؟! =

وهذا الصنيع من إمام السُّنَّة أحمد بن حنبل، ومن يحيى بن سعيد القطان، ومحمد بن خلاد، مما لا تحتمله المعطلة، ولا تطيق سماعه فضلاً عن رؤيته!

وقد جاء عند أحمد والترمذي من حديث ابن عباس قال: «مر يهودي بالنبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: «يا يهودي حدثنا» فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذه والأرض على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه. **وأشار أبو جعفر محمد بن الصلت بخنصره أولاً ثم تابع حتى بلغ الإبهام** فأنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾».

قال أبو عيسى الترمذي: (هذا حديث حسن غريب صحيح لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه وأبو كدينة اسمه يحيى بن المهلب قال: رأيت محمد بن إسماعيل روى هذا الحديث عن الحسن بن شجاع عن محمد بن الصلت)[١].

وعند أحمد: «قال: كيف تقول يا أبا القاسم يوم **يجعل الله السماء على ذه وأشار بالسبابة**، والأرض على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه، **كل ذلك يشير بأصابعه**، قال: فأنزل الله ﷻ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾»[٢].

وفي الإشارة إلى أصابع اليد تحقيق للصفة ينفي عنها احتمال المجاز.

٤ ـ وقال أبو جعفر الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: حدثني محمد بن منصور الطوسي قال: حدثنا محمد بن عبد الله الزبيري قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش، عن

= قال ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ: (باب ذكر إمساك الله تبارك وتعالى اسمه وجل ثناؤه السموات والأرض وما عليها على أصابعه، جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه، وعن أن يشبه شيء من صفات ذاته صفات خلقه، **وقد أجل الله قدر نبيه عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرته بما ليس من صفاته، فيسمعه فيضحك عنده**، ويجعل بدل وجوب النكير والغضب على المتكلم به، ضحكاً تبدو نواجذه تصديقاً وتعجباً لقائله، **لا يصف النبي بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته**) انتهى من «التوحيد» (١/ ١٧٨).

(١) رواه أحمد (٢٢٦٧)، والترمذي (٣٢٤٠)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، وقال الأرنؤوط: حسن لغيره.

(٢) رواه أحمد (٢٢٦٧) وقال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره وهذا إسناد ضعيف.

أبي سفيان، عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: «**يا مقلِّب القلوب ثبِّت قلبي على دينك**». فقال له بعض أهله: يُخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به؟! قال: «**إن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمٰن تبارك وتعالى**، يقول بهما هكذا» وحرّك أبو أحمد إصبعيه. قال أبو جعفر: وإن الطوسي وَسَق بين إصبعيه[1].

ورواه ابن منده في الرد على الجهمية، وفيه: (ووصف سفيان الثوري بالسبابة والوسطى فحركهما). قال ابن منده: (هذا حديث ثابت باتفاق)

وفي إشارة النبي ﷺ بأصبعيه: تحقيق اتصاف الله تعالى بذلك.

وكذلك القول في إشارة سفيان الثوري، وأبي أحمد محمد بن عبد الله الزبيري الراوي عن سفيان، وإشارة الطوسي، العابد، شيخ ابن جرير.

وقوله: وَسَق بين أصبعيه؛ أي: جمع بينهما وضمهما.

٥ ـ وعن أنس «أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قال: هكذا بإصبعه، ووضع النبي ﷺ الإبهام على المفصل الأعلى من الخنصر، فساخ الجبل»[2].

وفي هذا تحقيق لصفة الأصابع.

وقد اقتدى رواة الحديث بنبيِّهم ﷺ، **ففعل ذلك أنس، ثم ثابت، ثم حماد بن سلمة، ثم سليمان بن حرب، ومعاذ بن معاذ.**

وأنكر حميد الطويل على ثابتٍ صنيعه، فعاقبه.

فعند الطبري: (فقال حميد لثابت تقول هذا؟! قال: فرفع ثابت يده فضرب صدر حميد، وقال: يقوله رسول الله ﷺ، ويقوله أنس، وأنا أكتمه!).

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (٦/ ٢١٥)، والدارقطني في الصفات، برقم (٤١)، وابن منده في الرد على الجهمية، ص٤٧.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره (١٣/ ٩٨، ٩٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٨٩٤٠)، والترمذي (٣٠٧٤)، وابن أبي عاصم برقم (٤٨٠)، وعبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١/ ٢٦٩)، وقال الذهبي في الأربعين في صفات رب العالمين، ص١٢٨: (وهذا الحديث على رسم مسلم).

وعن ابن أبي حاتم: (وهكذا وصفه حماد، ووضع طرف إبهامه على طرف خنصره من المفصل. قال فساخ الجبل).

وعند الترمذي: (قال حماد: هكذا. وأمسك سليمان بطرف إبهامه على أنملة إصبعه اليمنى).

ورواه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة»، قال: (حدثني أبي رَحِمَهُ اللهُ، نا معاذ بن معاذ، نا حماد بن سلمة... قال: هكذا؛ يعني: أخرج طرف الخنصر. قال أبي: أرناه معاذ.

ثم قال عبد الله: (حدثني أبي قال: حدثني من سمع معاذاً يقول: وددت أنه حبسه شهرين؛ يعني: لحميد).

الوجه الحادي عشر: أن هذا التفويض المبتدع يلزم على القول به نسبةُ الكذب إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وذلك أن الأصل حمل الكلام على ظاهره، وأنه لا يجوز صرفه عن ظاهره إلا بقرينة، ولا قرينة هنا، والمتكلم إذا أراد بكلامه خلاف الظاهر، ولم ينصب قرينة على إرادته خلاف الظاهر، كان كذباً.

وما يدعيه المتكلمون من أن القرينة هنا هي الاستحالة العقلية، ـ أو احتمالها!! ـ، لا تخرجهم من هذه الورطة؛ لأن هذه القرينة لا يعلمها المخاطب، لا سيما العرب المشركون الذين خاطبهم القرآن، وقد تقدم النقل عن الغزالي والرازي والتفتازاني أن هؤلاء كان يغلب عليهم التشبيه، ولهذا خوطبوا بهذه النصوص التي توهمه خوفاً من جحودهم وإلحادهم! وهذا يعني: أن أمر التشبيه لم يكن مستحيلاً في عقولهم، بل كان مقبولاً مستحسناً، فلا قرينة تصرف الكلام عن ظاهره، وحينئذٍ يقال: وهل هذا إلا الكذب لمصلحة الجمهور كما تقوله الفلاسفة!

وقد جلَّى العلامة عبد الرحمٰن المعلمي رَحِمَهُ اللهُ هذا المعنى بكلام متين مستفيض، أكثر فيه من ضرب الأمثلة، ونحن نقتصر منه على ما يفي بالغرض.

قال رَحِمَهُ اللهُ: (وقد أوضحت في رسالة «أحكام الكذب» اتفاق البيانيين

ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم أن الكلام إذا كان حقه أن يُفهم منه مع ملاحظة قرينة ـ إن كانت ـ خلافُ الواقع، لم تُخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذباً، وتقدم بعض ما يتعلق بذلك ومرت عبارة الجرجاني قريباً. فمتى تحقق في النص أنه ظاهر بيّن في معنى ولا قرينة تصرف عنه، ففرض بطلان ذاك المعنى مستلزم أن الكلام كذب، وأن المتكلم كاذب ولا بد، ويتأكد ذلك إذا كان الكلام بعيداً جدّاً عن احتمال غير ذاك المعنى، فإنه يتحقق حينئذ عدم العلاقة مع عدم القرينة)[١].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإن قيل: يؤخذ من كلام الرازي أنه يزعم أن **احتمال** الامتناع العقلي قرينة تدافع ظاهر الخبر، فلا يلزم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيب النصوص، ولا من القول باحتمال البطلان القول باحتمال الكذب.

قلت: هذا زعم باطل كما مر في الكلام على المقصد الأول من مقاصد ابن سينا، وإنما الذي يصح أن يكون قرينة هو الامتناع العقلي نفسه إذا كان من شأنه أن لا يخفى على المخاطب، فأما **احتماله** فقط فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه)[٢].

وقال: (وفوق هذا كله فإن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمقون ظواهرها كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دل عليه بعضها، وجواز ما دل عليه الباقي كما مر في الكلام مع ابن سينا... **فاحتمال الامتناع العقلي كان منتفياً عندهم**، فعلى فرض بطلان بعض تلك المعاني، يلزم أن تكون كذباً قطعاً حتى على زعم أن **احتمال** الامتناع العقلي قرينة)[٣].

الوجه الثاني عشر: أن القول بالتفويض قدح في علم المتكلم، أو في بيانه، أو في نصحه.

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، ص١٨٥، وانظر رسالته في: أحكام الكذب ضمن مجموع مؤلفاته (١٩/ ٢١٢، ٢٩٠).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد، ص١٦٨.

(٣) السابق، ص١٧٨.

وذلك؛ أن الله تكلم بالصفات كالرحمة والمحبة والاستواء والنزول والوجه واليدين، فإن كان ظاهرها محال وكفر، والله يريد منا غير ظاهرها، ولم يبين ذلك ولا بيَّنه رسوله ﷺ، بل تكلم به في مناسبات شتى، وقرره، وزاد عليه، فإما أن يكون المتكلم يعلم أن الحق في خلاف هذه الظواهر أو لا يعلم، فإن لم يعلم كان ذلك قدحاً في علمه، وإن كان عالماً أن الحق فيها، فلا يخلو: إما أن يكون قادراً على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يَعرف الله من لم ينزه الله بها، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة، فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته، وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به، وتكلم دائماً بخلافه كان ذلك قدحاً في نصحه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (الفصل الثاني عشر: في بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه، يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته وعدم البيان في أهم الأمور وما تشتد الحاجة إلى بيانه)[١].

وساق رَحِمَهُ اللَّهُ مناظرة جرت بين شيخه عبد الله ابن تيمية وجهمي معطل.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ويكتفى من هذا الفصل بذكر مناظرة جرت بين جهمي وسُنِّي حدثني بمضمونها شيخنا عبد الله ابن تيمية[٢] أنه جمعه وبعض الجهمية مجلس فقال الشيخ: قد تطابقت نصوص الكتاب والسُّنَّة والآثار على إثبات الصفات لله، وتنوعت دلالتها أنواعاً توجب العلم الضروري بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد ما دلت عليه، والقرآن مملوء من ذكر الصفات، والسُّنَّة ناطقة بما نطق به القرآن، ومقررة له، مصدقة له، مشتملة على زيادة في الإثبات،

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٣٢٠).

(٢) هو: عبد الله بن عبد الحليم بن تيمية، أخو شيخ الإسلام، ولد سنة ٦٦٦هـ بحران، سمع المسند والصحيحين وكتب السنن، وتفقه في المذهب الحنبلي حتى برع وأفتى، وبرع أيضاً في الفرائض والحساب، وعلم الهيئة، وفي الأصلين والعربية، وله مشاركة قوية في الحديث، وسئل عنه الشيخ كمال الدين بن الزملكاني، فقال: هو بارع في فنون عديدة من الفقه، والنحو والأصول، ملازم لأنواع الخير، وتعليم العلم، توفي سنة ٧٢٧هـ، وينظر: طبقات الحنابلة (٤/ ٤٧٧).

فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم، وتارة يذكر المصدر، وهو الوصف الذي اشتقت منه تلك الصفة كقوله ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨] وقوله: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤] وقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢] وقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»، وقوله في دعاء الاستخارة: «**اللَّهُمَّ إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك**»، وقوله: «**أسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق**»، وقول عائشة رضي الله عنها: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات» ونحوه، وتارة يذكر حكم تلك الصفة كقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ١] ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦] وقوله: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات: ٢٣] وقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ونظائر ذلك كثيرة.

ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص، وبلفظ العلو والاستواء، وأنه ﴿فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ وأنه ﴿ذِى ٱلْمَعَارِجِ ﴿٣﴾﴾ [المعارج: ٣] وأنه ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ وأنه ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] وتنزل من عنده، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأن المؤمنين يرونه بأبصارهم عياناً من فوقهم، إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام وآثارها، ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره، ودعوى المجاز فيه والاستعارة، وأن الحق في أقوال النفاة المعطلين، وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص؛ إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها، وهي: القدح في علم المتكلم بها أو في بيانه أو في نصحه.

وتقرير ذلك أن يقال:

إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين، أو لا يعلم ذلك:

فإن لم يعلم ذلك، كان ذلك قدحاً في علمه.

وإن كان عالماً أن الحق فيها، فلا يخلو:

إما أن يكون قادراً على التعبير بعبارتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة:

فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك، لزم القدح في فصاحته، وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة وأوقاح المعتزلة والجهمية وتلامذة الملاحدة أفصح منه وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق، وهذا مما يَعلم بطلانه بالضرورة أولياؤه وأعداؤه وموافقوه ومخالفوه، فإن مخالفيه لم يشكوا أنه أفصح الخلق، وأقدرهم على حسن التعبير بما يطابق المعنى ويخلصه من اللبس والإشكال.

وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به وتكلم دائماً بخلافه كان ذلك قدحاً في نصحه، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأممهم، فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب، وقول أهل الإثبات أتباع القرآن والسُّنَّة باطلا؟!)[1].

فمع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه، يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته دون أن يبين ذلك، وإلا كان كلامه تلبيساً وتعمية، لا هدى وبياناً وإرشاداً، يوضحه:

الوجه الثالث عشر: أنه يلزم على القول بالتفويض المبتدع أن الله تكلم بكلام لا يريد ظاهره، ولا يريد من المؤمنين اعتقاده، بل ظاهره كفر ومحال، **ولكنه لم يبيّن ذلك، ولا بيّنه رسوله ﷺ، وفي هذا نسبة التدليس والتعمية وعدم البيان لكلام الله وكلام رسوله ﷺ.**

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن الممتنع أن يريد خلاف حقيقته وظاهره، ولا يبين للسامع المعنى الذي أراده، بل يقترن بكلامه ما يؤكد إرادة الحقيقة!

ونحن لا نمنع أن المتكلم قد يريد بكلامه خلاف ظاهره، إذا قصد التعمية على السامع حيث يسوغ ذلك، كما في المعاريض التي يجب أو يسوغ

(١) مختصر الصواعق المرسلة (١/ ٥٤).

تعاطيها، ولكن المنكر غاية الإنكار أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته إذا قصد البيان والإيضاح وإفهامَ مراده.

فالخطاب نوعان: نوع يقصد به التعمية على السامع، ونوع يقصد به البيان والهداية والإرشاد، فإطلاق اللفظ وإرادة خلاف حقيقته وظاهره من غير قرائن تحتف به تبين المعنى المراد، محله النوع الأول لا الثاني والله أعلم)[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فصل في أن قصد المتكلم من المخاطب حملَ كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافي قصد البيان والإرشاد، وأن القصدين يتنافيان، وأن تركه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى.

لما كان المقصود بالخطاب دلالةَ السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه، وأن يبين له ما في نفسه من المعاني، وأن يدله على ذلك بأقرب الطرق، كان ذلك موقوفاً على أمرين:

بيان المتكلم، وتمكن السامع من الفهم، فإذا لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بيّن المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم.

وحينئذٍ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب، لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده، وأراد منه فهم النفي بما يدل على غاية الإثبات، وفهم الشيء بما يدل على ضده، وأراد منه أن يفهم أنه ليس فوق العرش إله يعبد، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا خلفه ولا أمامه، بقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأراد النبي ﷺ إفهام أمته هذا المعنى بقوله: «**لا تفضلوني على يونس بن**

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٠٥).

متى»، وأراد إفهام كونه خلق آدم بقدرته ومشيئته بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأراد إفهام تخريب السماوات والأرض وإعادتهما إلى العدم بقوله: «**يقبض الله السماوات بيده اليمنى والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك**»، وأراد إفهام معنى: من ربك ومن تعبد، بقوله: «أين الله؟» وأشار بإصبعه إلى السماء مستشهداً بربه، وليس هناك رب وإله، وإنما أراد إفهام السامعين أن الله قد سمع قوله وقولهم، فأراد بالإشارة بأصبعه بيان كونه قد سمع قولهم! وأمثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً أنها لم تُرد بالخطاب، ولا تجامع قصد البيان)[(١)].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (١/ ٥٠)، وانظر: الصواعق المرسلة (١/ ٣١٠). وقد أجاب (المفوّض) عن الإلزام بالتدليس بأنه يلزمكم نظيره فيما تأولتموه من نصوص الصفات كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾، وجوابه من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن هذا تأويل بمعناه الاصطلاحي وهو صرف اللفظ عن ظاهره، ولا نقول كما يقول المخالف: إن شيئاً من القرآن ظاهره الكفر، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً؛ فإن (مع) في جميع استعمالاتها في الكتاب والسُّنَّة لا توجب اتصالاً واختلاطاً، حتى يقال: إن ظاهرها محال فنحتاج إلى تأويل، بل هي لمطلق المصاحبة والمقارنة، ثم يتحدد المراد منها من السياق، فتأتي معية العلم، ومعية السمع، ومعية النصرة. وقد تقدم الكلام على الماهية، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٢).

الثاني: أننا اعتمدنا الإجماع في ذلك، وقد حكاه غير واحد، كابن أبي شيبة، وابن بطة، وأبي عمرو الطلمنكي، وابن عبد البر، انظر: العرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة، ص٢٨٨، العلو، للذهبي، ص٢٤٦، الأربعين في صفات رب العالمين، له، ص٦٦، التمهيد (٧/ ١٣٨)، قال ابن عبد البر ﷺ: (لأن علماء الصحابة والتابعين الذين حملت عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل هذه الآية: هو على العرش وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله) انتهى.

قلت: وهو المنقول عن سفيان، ومالك، وأحمد، وغيرهم، وأما من قال: اليد القدرة، والاستواء الاستيلاء، فعمن أخذه؟! لا عن صحابي ولا تابعي ولا إمام معتبر! بل أخذوه عن الجهمية والمعتزلة كما تقدم، وقد زعموا أن السلف مفوضة، وحكوا الإجماع على أن الصحابة قد فوضوا، فثبت أن تأويلهم مخترع مبتدع!

الثالث: أننا نقول: إنما يلزم الكذب إذا انتفت القرينة الصارفة، وهذه الجملة بدئت بالعلم، وختمت بالعلم، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد: ٤]، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]، ولهذا (قال أبو طالب: سألت أبا عبد الله عن رجل قال: إن الله معنا وتلا هذه الآية: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ قال أبو عبد الله: قد تجهم هذا، يأخذون بآخر الآية ويدعون أولها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] العلم معهم، وقال =

الوجه الرابع عشر: أنه يلزم على القول بالتفويض لوازم كثيرة فاسدة غير نسبة الكذب والتدليس إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ أو القدح في بيانهما ونصحهما.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً هذه اللوازم:

(إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يوجد ما يقولونه في الكتاب والسُّنَّة وكلامِ القرون الثلاثة المعظمة على سائر القرون، ولا في كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم، بل ما في الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف والأئمة يوجد دالّاً على خلاف الحق عندهم إما نصّاً وإما ظاهراً، بل دالّاً عندهم على الكفر والضلال، لزم من ذلك لوازم باطلة منها:

الأول: أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسُنَّة نبيه من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره، ويوقعهم في التشبيه والتمثيل.

الثاني: ومنها أن يكون قد نزل بيان الحق والصواب لهم ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزاً وألغزه إلغازاً لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد.

الثالث: ومنها أن يكون قد كلَّف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك.

الرابع: ومنها أن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق، بأنواع متنوعة من الخطاب، تارة بأنه استوى على عرشه، وتارة بأنه فوق عباده، وتارة بأنه العلي الأعلى، وتارة بأن الملائكة تعرج إليه، وتارة بأن

= في (ق): ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ فعلمه معهم) انتهى من الإبانة لابن بطة (١٥٩/٣)، الأربعين في صفات رب العالمين، ص٦٤، وأما المخالف المتأول لنصوص اليدين والأصابع والنزول والمجيء وغيرها فلا قرينة معه إلا الاستحالة العقلية ـ بزعمه ـ وهذه ـ على التسليم بوجودها ـ لا يعلمها المخاطب، بل كان الوثني المخاطب بالقرآن ـ حسب زعم المؤول أيضاً ـ يؤمن بالتشبيه ولا ينكره، فضلاً عن أن يعتقد استحالته، فمخاطبته بذلك ـ مع انتفاء هذا الظاهر في حقيقة الأمر ـ تلبيس وكذب. وقد تقدم إبطال الدليل العقلي الذي بنوا عليه الاستحالة العقلية المزعومة.

الأعمال الصالحة ترفع إليه، وتارة بأن الملائكة في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده، وتارة بأنه رفيع الدرجات، وتارة بأنه في السماء، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وتارة بأنه يرى بالأبصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤوسهم، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة، ولا يقول في مقام واحد فقط ما هو الصواب فيه، لا نصّاً ولا ظاهراً، ولا يبينه.

الخامس: ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان، وذلك إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان، ولقد أساء الظن بخيار الأمة من نسبهم إلى ذلك، ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق، تولد من بينهما جهل الحق وإضلال الخلق، ولهذا لما اعتقد النفاة التعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والنفي نصّاً وظاهراً، ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصّاً ولا ظاهراً، وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر في الإثبات حرفوه أنواع التحريفات، وطلبوا له مستكره التأويلات.

السادس: ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف، وأنهم كانوا أميين مقبلين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل، ولم تكن الحقائق من شأنهم.

السابع: ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب؛ فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً بما يجب لله ويمتنع عليه إذ ذاك، وإنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها.

فإن قيل: استفدنا منها الثواب على تلاوتها، وانعقاد الصلاة بها.

قيل: هذا تابع للمقصود بها بالقصد الأول، وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقائقها ومعانيها والإيمان بها؛ فإن القرآن لم ينزل لمجرد

التلاوة وانعقاد الصلاة عليه، بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهدى به علماً وعملاً، ويبصر من العمى، ويرشد من الغي، ويعلم من الجهل، ويشفي من الغي، ويهدي إلى صراط مستقيم، وهذا القصد ينافي قصد تحريفه وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهة، التي هي من جنس الألغاز والأحاجي، فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً وبالله التوفيق)[1].

وقال رَحِمَهُ اللهُ أيضاً في بيان هذه اللوازم:

(غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض... وأما التفويض فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟!

وأيضاً؛ فالخطاب الذي أريد به هُدانا والبيان لنا وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بيّن فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطِب لنا أنه لم يبين الحق ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد.

وبهذا احتج الملاحدة كابن سينا وغيره على مثبتي المعاد وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول ﷺ لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى، ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي

---

(١) نقله عنه ابن القيم في الصواعق المرسلة (١/ ٣١٤).

الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حجتهم. . .

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: إنه أراد من المخاطَبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج؛ لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة.

والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون: إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسُّنَّة، بل النصوص تدل على نقيض ذلك.

فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، **وهؤلاء يقولون: أراد اعتقاد ما لم يدلّهم إلا على نقيضه**.

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل، **ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا**، وإذا كان كلاهما باطلاً كان تأويل النفاة للنصوص باطلاً.

فيكون نقيضه حقّاً وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد.

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض، هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع.

وأما على قول أكابرهم: «إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها» فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذٍ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن أو كثير مما وصف الله به نفسه

لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة، والنصوص المثبتة للأمر والنهي، والوعد والوعيد عند طائفة، والنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة.

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء؛ إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمرَ ونهى، ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر، لا يعلم أحد معناه، فلا يُعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بيّن للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين.

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك؛ لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به.

فيبقى هذا الكلام سدّاً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحاً لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء؛ لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون فضلاً عن أن يبينوا مرادهم.

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسُّنَّة والسلف، من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)[١].



(١) درء التعارض (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٥).

المبحث الثاني

أوجه براءة السلف من التفويض

شاع في كتب أهل الكلام ومن تأثر بهم نسبة التفويض إلى السلف، وصرح جماعة منهم ـ كما سبق ـ بأن السلف يقولون: استواء لا نعلمه، ويد لا نعلمها، وأنهم اتفقوا مع الخلف على التأويل الإجمالي، وذلك بصرف اللفظ عن ظاهره، واعتقاد أنه محال يجب تنزيه الله تعالى عنه، لكنهم لم يبينوا معاني لائقة تحمل عليها الألفاظ؛ أي: لم يؤولوها تأويلاً تفصيليّاً كما فعل الخلف.

والحق أن السلف بريئون من هذا التفويض، مصرحون بإثبات المعاني، معظمون للنصوص، مسلّمون من الطعن في ظواهرها، واتهامها بأنها تفيد التشبيه والمحال، وبيان ذلك من وجوه[1]:

الوجه الأول: أنه ليس في كلام السلف ما زعمه هؤلاء من وجوب صرف اللفظ عن ظاهره، واعتقاد تنزيه الله تعالى عن هذا الظاهر، ومن نسب ذلك إليهم فهو مطالب بالإثبات. وكذلك الزعم بأن السلف لم يتصرفوا في ألفاظ الصفات، ولم يعبروا عنها بصيغة الصفة، ولم يتكلموا في معانيها، ـ كما ادعى الكوثري، وسبق نقل كلامه ـ كل ذلك افتراء على السلف، لا يصدر ممن عرف مقالاتهم، واطلع على شيء من مصنفاتهم.

الوجه الثاني: أن كثيراً من أئمة السلف صرحوا بإثبات **معاني الصفات**،

(١) أفدت بعض هذه الأوجه من شرح الدكتور سلطان العميري على العقيدة الواسطية، الدرس الرابع عشر، شرح صوتي موجود على الإنترنت.

على ما تفهمه العرب من لغتها، كما سيأتي في كلام أبي عبيد القاسم بن سلام، وابن قتيبة، والدارمي، وابن خزيمة، والأشعري، وابن منده، وأبي عثمان الصابوني، وابن عبد البر، والسجزي.

الوجه الثالث: أن كثيراً منهم صرحوا بأن الصفات ثابتة لله على الحقيقة لا على المجاز، كما سيأتي في كلام الدارمي، والأشعري، وأبي أحمد الكرَجي القصاب، والحافظ ابن منده، وقوام السُّنَّة الأصفهاني، وابن عبد البر، والذهبي، وكما ورد في الاعتقاد القادري الذي أقره العلماء.

والتفويض إنما يقوم على المجاز الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره.

الوجه الرابع: أنهم صرحوا بإثبات الصفات ونفي الكيف؛ كقولهم: أمروها بلا كيف، وهذا مروي عن سفيان الثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم، وهذا يدل على إثبات المعنى، فما لا معنى له يُقفى، لا كيف له يُنفى.

الوجه الخامس: أن أئمة السلف أثبتوا المنهج التفسيري في الأسماء والصفات، كما سيأتي في قول سفيان بن عيينة: (ولا نفسرها إلا ما فسر لنا من فوق)، وقول الترمذي: (وفسروها على غير ما فسر أهل العلم).

وما جاء عنهم من قولهم: لا تفسر، يراد به نفي تفسيرات الجهمية، ونفي التكييف، كما يأتي توضيحه في موضعه.

الوجه السادس: أن أئمة السلف فسروا من الصفات ما يحتاج إلى تفسير؛ كالاستواء، والحنان، والعَجب، والتجلي، والنزول، والأسف، كما ستقف عليه قريباً. وهذا الوجه كاف في بطلان نسبة التفويض إليهم، فما قالوا: استواء لا نعلمه، كما يدعي من ينسب التفويض إليهم.

الوجه السابع: أنهم قد يستدلون لصفة، بدليل صفة أخرى؛ كاستدلال إسحاق بن راهويه على صفة النزول بآيات المجيء والإتيان، وهذا لا يكون إلا مع عقل المعنى.

الوجه الثامن: أن أئمة السلف يتصرّفون في اللفظ، ولا يقتصرون على

ما ورد في النص؛ كقولهم: **مستوٍ** على عرشه، **عالٍ** على خلقه، كما سيأتي في كلام المزني، وأبي عثمان الصابوني، وأبي القاسم الزنجاني، وأبي الحسن الكرجي، ويحيى بن أبي الخير العمراني، وعبد القادر الجيلاني.

وهذا لا يكون إلا مع إدراك المعنى، والتصرف فيه بحسب ما فهم منه، ولهذا منع بعض المتكلمين من التصرف في اللفظ.

الوجه التاسع: أنهم يعبرون باللفظ المرادف الذي لم يرد في النص؛ كقولهم: (الله **فوق** عرشه) كما سيأتي في كلام الأوزاعي، وابن أبي زيد القيرواني، وابن طاهر المقدسي، أو قولهم: **(على عرشه) كما سيأتي في كلام** ابن المبارك، وابن الأعرابي، وأحمد، وقتيبة بن سعيد، والمزني، وحرب الكرماني، والدارمي، وابن جرير الطبري، وابن خزيمة، والصابوني، وغيرهم.

أو قولهم: **(الله فوق** سبع سمواته) كما في كلام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وأم المؤمنين زينب بنت جحش، وابن المبارك، والشافعي، وابن خزيمة، وأبي عبد الله ابن خفيف، وأبي عثمان الصابوني، وابن عبد البر، وأبي الحسن الكرجي، وهذا فرع فهم معنى العلو والاستواء.

الوجه العاشر: أنهم استعملوا ألفاظاً ـ لم ترد ـ لتأكيد المعنى؛ كقولهم: بائن من خلقه، كما جاء عن ابن المبارك، وإسحاق، وأحمد، والمزني، وحرب الكرماني، والدارمي، وأبي الحسين الملطي، وابن بطة، وأبي الحسن الكرجي، وغيرهم[١].

وكقولهم: على العرش **بذاته**، كما سيأتي نقله عن المزني، وابن أبي شيبة، وابن أبي زيد القيرواني، وأبي القاسم الزنجاني، وأبي الحسن الكرجي، وقوام السُّنَّة الأصفهاني، ويحيى العمراني، وهو قول غيرهم كالدارمي، ويحيى بن عمار السجستاني، والسجزي في آخرين[٢].

---

(١) انظر أقوالهم في: المبحث التالي، وانظر: ص٥٦٠.

(٢) وانظر: ص٣٤٦.

وكقولهم: ينزل **بذاته**، كما سيأتي عن أبي نعيم.

الوجه الحادي عشر: أنهم استعملوا أسلوب تحقيق الصفة؛ كاستعمال الأيدي في إثبات التجلي، وإثبات الأصابع، كما سبق عن أنس بن مالك، وثابت، وحماد بن سلمة، وسليمان بن حرب، ومعاذ بن معاذ، وسفيان الثوري، وأبي أحمد الزبيري، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن سعيد القطان، ومحمد بن خلاد، وأبي جعفر محمد بن الصلت، ومحمد بن منصور الطوسي[(١)].

الوجه الثاني عشر: أن من السلف من بحث في لوازم الصفة؛ كخلو العرش عند النزول[(٢)]، وإثبات الحركة[(٣)]، وهذا لا يكون إلا مع معرفة معنى النزول.

الوجه الثالث عشر: أنهم أنكروا على المعطلة تفسير الصفات بمعان باطلة؛ كتأويل الاستواء بالاستيلاء، واليد بالقدرة، كما سيأتي في كلام أبي حنيفة، والترمذي، والأشعري، وغيرهم، ولم ينكروا عليهم أصل إثبات المعاني، بل أنكروا على من قال: لا أعرف معاني الصفات، كما سيأتي في قول إسحاق بن راهويه.

الوجه الرابع عشر: أنهم فسروا التشبيه المذموم بأنه قولهم: يد كيد، ووجه كوجه، وأنه إذا لم يقل: كيد، ولا كوجه، فليس تشبيهاً، كما صرح بذلك أحمد وإسحاق، ولم يدخلوا في ذلك إثبات المعنى.

ولو قيل للمفوّض: ما التشبيه؟ لعدّ من ذلك إثبات معاني الصفات الخبرية، والقول بأنها على ظاهرها، وحقيقتها!

الوجه الخامس عشر: أن المعطلة أطبقوا على وصف أئمة السلف بأنهم مشبهة، كما حكاه ابن أبي حاتم وأبو زرعة وابن قدامة، وغيرهم، ولو كانوا مثبتين لمجرد الألفاظ، ما رموهم بالتشبيه.

---

(١) انظر: ما تقدم في الوجه العاشر من أوجه بطلان التفويض.

(٢) انظر: ص٤٠٣.

(٣) انظر: ص٢٨٧.

الوجه السادس عشر: أن أئمة السلف لم يتوقفوا عن تفسير شيء من القرآن، لا آيات الصفات ولا غيرها، حتى الحروف المقطعة.

وقد تقدم قول ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**فإنا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروه كله على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة) في أوائل السّور، مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك**. وسترى ذلك في الحروف المشكلة، إن شاء الله)[١].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ورووا عن النبي أحاديث كثيرة توافق القرآن)[٢].

وقد قال إمام التفسير مجاهد بن جبر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عَرْضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقِفه عند كل آية منه وأسألُه عنها)[٣].

ولنذكر شيئاً مما قيل وصح في الحروف المقطعة:

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير سورة مريم: (اختلف الناس في الحروف التي في أوائل السور على قولين: فقالت فرقة: هو سر الله في القرآن لا ينبغي أن يعرض له، يؤمن بظاهره ويترك باطنه.

وقال الجمهور: بل ينبغي أن يتكلم فيها، وتطلب معانيها، فإن العرب قد تأتي بالحرف الواحد دالّاً على كلمة، **وليس في كتاب الله ما لا يفهم**.

ثم اختلف هذا الجمهور على أقوال قد استوفينا ذكرها في سورة البقرة، ونذكر الآن ما يختص بهذه السورة.

قال ابن عباس وابن جبير والضحاك: هذه حروف دالة على أسماء من

---

(١) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ص٦٦.

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٧).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/ ٩٠)، وأبو عبيد في فضائل القرآن، ص٣٥٩، والخلال في السُّنَّة (١/ ٢٢٣).

أسماء الله تعالى، الكاف من كبير. وقال ابن جبير أيضاً: الكاف من كافٍ، وقال أيضاً: هي من كريم. فمقتضى أقواله أنها دالة على كل اسم فيه كاف من أسمائه تعالى.

قالوا: والهاء من هادٍ، والياء من علي، وقيل: من حكيم.

وقال الربيع بن أنس: هي من يا من لا يجير ولا يجار عليه.

قال ابن عباس: والعين من عزيز، وقيل: من عليم، وقيل: من عدل، والصاد من صادق.

وقال قتادة: بل: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ بجملته اسم للسورة.

وقالت فرقة: بل هي اسم من أسماء الله تعالى، وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يقول: يا ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ اغفر لي. فهذا يحتمل أن تكون الجملة من أسماء الله تعالى، ويحتمل أن يريد علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن ينادي الله تعالى بجميع الأسماء التي تضمنها ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ كأنه أراد أن يقول: يا كريم، يا هادي، يا علي، يا عزيز، يا صادق اغفر، فجمع هذا كله باختصار في قوله: يا ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾.

وقال ابن المستنير وغيره: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ عبارة عن حروف المعجم، ونسبه الزجاج إلى أكثر أهل اللغة؛ أي: هذه الحروف منها)[١].

قلت: ومما صح في شأن حروف المعجم:

١ ـ قول علي رضي الله عنه: (يا ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ اغفر لي)[٢].

٢ ـ قول ابن عباس رضي الله عنه: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾: كاف من كافي، ويا من حكيم، وعين من عليم، وها من هاد، وصاد من صادق)[٣].

---

(١) المحرر الوجيز (٣/٤).

(٢) أخرجه الدارمي في الرد على المريسي (١/ ١٧٤)، وابن جرير في تفسيره (١٨/ ١٤١)، وحسن إسناده الدكتور هشام الصيني في أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد، رقم (٧٤٥).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٣/٣)، والدارمي في الرد على المريسي (١/ ١٧٣)، وابن جرير في تفسيره بنحوه (١٨/ ١٣٧)، وإسناده صحيح، كما في أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد، رقم (٧٤٨).

٣ ـ قول الشعبي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد سئل عن: ﴿الٓرۚ﴾ و﴿حمٓ ①﴾ و﴿صٓۚ﴾، قال: (هي أسماء من أسماء الله مقطعة بالهجاء، فإذا وصلتها كانت اسما من أسماء الله تعالى)(١).

٤ ـ قول السدي رَحِمَهُ اللَّهُ: (فواتح السور من أسماء الله)(٢).

الوجه السابع عشر: أن نسبة التفويض إلى السلف من الصحابة والتابعين والأئمة فيه أعظم القدح والذم لهم، لما فيه من نسبتهم إلى الجهل، والإعراض، وأي جهل؟! إنه الجهل بما وصف الله به نفسه، في عشرات الآيات، ووصفه به رسوله ﷺ في أضعاف ذلك من الأحاديث، فلو كانت معاني هذه الألفاظ خافية عليهم، للزمهم السؤال عنها، فسكوتهم عن معرفة معناها، رضى بالجهل، وإعراض عن طلب العلم في أعظم المقاصد.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأعلمها وأسبقها إلى كل فضل وهدى ومعرفة قصّروا في هذا الباب فجفوا عنه أو تجاوزوا فغلوا فيه، وإنما ابتلي من خرج عن منهاجهم بهذين الداءين، وهدوا لأحد الانحرافين. وبُزْل الإسلام وعصابة الإيمان وحماة الدين هم الذين كانوا في هذا الباب قائلين بالحق معتقدين له داعين إليه.

فإن قيل: القوم كانوا عن هذا الباب معرضين، وبالزهد والعبادة والجهاد مشتغلين، لم يكن هذا الباب من همتهم ولا عنايتهم به.

قيل: هذا من أبين المحال وأبطل الباطل، بل كانت عنايتهم بهذا الباب فوق كل عناية، واهتمامهم به فوق كل اهتمام، وذلك بحسب حياة قلوبهم، ومحبتهم لمعبودهم، ومنافستهم في القرب منه، فمن في قلبه أدنى حياة أو محبة لربه وإرادة لوجهه وشوق إلى لقائه، فطلبه لهذا الباب وحرصه على معرفته وازدياده من التبصر فيه وسؤاله واستكشافه عنه هو أكبر مقاصده،

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٥/ ١٠)، وإسناده حسن، كما قال الدكتور عبد العزيز بن عبد الله المبدل، في أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، رقم (٩٤٢).

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٢٣٣)، وإسناده حسن، كما في أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، رقم (٩٤٤).

وأعظم مطالبه، وأجل غاياته، وليست القلوب الصحيحة والنفوس المطمئنة إلى شيء من الأشياء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، ولا فرحها بشيء أعظم من فرحها بالظفر بمعرفة الحق فيه، فكيف يمكن مع قيام هذا المقتضي الذي هو من أقوى المقتضيات أن يتخلف عنه أثره في خيار الأمة وسادات أهل العلم والإيمان، الذين هممهم أشرف الهمم، ومطالبهم أجل المطالب، ونفوسهم أزكى النفوس، فكيف يظن بهم الإعراض عن مثل هذا الأمر العظيم، أو الغفلة عنه، أو التكلم بخلاف الصواب فيه واعتقاد الباطل!

ومن المحال أن يكون تلاميذ المعتزلة وورثة الصابئين وأفراخ اليونان الذين شهدوا على أنفسهم بالحيرة والشك وعدم العلم الذي يطمئن إليه القلب، وأشهدوا الله وملائكته عليهم به، وشهد به عليهم الأشهاد من أتباع الرسل، أعلمَ بالله وأسمائه وصفاته وأعرف به ممن شهد الله ورسوله لهم بالعلم والإيمان، وفضلهم على من سبقهم ومن يجيء بعدهم إلى يوم القيامة ما خلا النبيين والمرسلين، وهل يقول هذا إلا غبي جاهل لم يقدر قدر السلف، ولا عرف الله ورسوله وما جاء به)[١].



(١) الصواعق المرسلة (١/ ١٦٠).

المبحث الثالث

نقول عن السلف وأتباعهم في إثبات معاني الصفات

وهذا المبحث معقودٌ لنقل كلام السلف والأئمة في إثبات معاني الصفات، وتفسير ما يحتاج منها إلى تفسير، وتصرفهم في الألفاظ كقولهم: مستوٍ على عرشه، عالٍ على عرشه، فوق سماواته، وحملهم للصفات على الحقيقة، ونفيهم للمجاز، وإثباتهم لما يعتبره المعطلة تجسيماً وتشبيهاً؛ كإثباتهم للبينونة، والحرف والصوت، وتحقيقهم للصفات بالإشارة، والقبض والبسط، وما يتصل بذلك مما ينافي مذهب المؤولة والمفوضة معاً. وما جاء فيه من نقل في إثبات العلو، فليس الغرض منه إثبات العلو، فإن النقول في ذلك مستفيضة معروفة، لكن الغرض منها هو ما تقدم من المعاني.

وفي هذا المبحث تبرئة للأئمة الذي نُسب إليهم التفويض كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأبي عبيد، والترمذي، والأشعري، وابن عبد البر، والبغوي، وابن قدامة، وابن كثير، وابن رجب، والسفاريني، وغيرهم ممن افترى عليهم (المفوّض) ونسبهم إلى البدعة والجهل.

تنبيهان:

الأول: قبل سنوات كان الاعتماد في نقل كلام كثير من السلف على ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وما نقله الحافظ الذهبي وغيرهم، وكان بعض المبتدعة يشكك في صحة هذه النقول، فلما يسّر الله طباعة كثير من الكتب السلفية، لجأ هؤلاء إلى التشكيك في نسبتها، أو الزعم بأنه قد دُسَّ فيها على أهلها! معتمدين في ذلك على حجج واهية مستنكرة، منها أنه لو كان لفلان هذا الكتاب، فكيف سكت عنه فلان وفلان

من أهل التراجم، أو من أهل الغيرة على المعتقد كالسبكي وأضرابه!

ومنها أن فلاناً إمام في السُّنَّة والحديث، فلا يمكن أن يصدر عنه مثل هذا!

ومنها أن في السند إلى المؤلف من لا يُعرف!

وهكذا كلما رأوا كتاباً لا يوافق أهواءهم عمدوا إلى التشكيك فيه، مهما كانت شهرة نسبته إلى مؤلفه، واعتماد العلماء عليه، وعزوهم إليه.

وقد رأيت من سوّد الصفحات في التشكيك في نسبة الكتب التالية إلى أهلها، أو الزعم بأنه قد دُس فيها: «الرد على الجهمية» لأحمد بن حنبل، و«السُّنَّة» للخلال، و«السُّنَّة» للمزني، و«اعتقاد أئمة الحديث» للإسماعيلي، بل «الرد على الجهمية» للدارمي، و«الرد على بشر المريسي» له، و«السُّنَّة» لابن أبي عاصم، و«الغنية» لعبد القادر الجيلاني، و«الشريعة» للآجري!

والرد على هذه الشبهات، وتوثيق نسبة هذه الكتب لأصحابها، ليس مجاله هنا، لكني قد أشير إلى فساد بعض هذه الدعاوى في ثنايا البحث.

وأورد هنا نموذجاً من كلام أحدهم ليقف القارىء عليه.

قال سعيد فودة: (نحن نرد نسبة كتاب الرد على الجهمية وغيره إلى الإمام أحمد لأن الإمام أحمد اشتهر عنه الكلام في التوحيد، وشهد له أهل السُّنَّة بصحة العقيدة، ولم نسمع من أحد منهم قدحاً فيه، فكانت نسبة نحو هذا الكتاب أمراً مشكوكاً فيه)!

وقال: (وأما رسالة الاصطخري والرد على الجهمية فمردودة لمخالفتها إجماع أهل السُّنَّة على صحة عقيدة الإمام أحمد، فلا يعتد برواية آحاد تفيد ما يخالف الإجماع من جماهير علماء أهل السُّنَّة على سلامة عقيدته).

وقال: (وهذا المنهج الذي ذكرته آنفاً، يُطَبَّقُ أيضاً على ما نُقِلَ عن **الإمام الجيلاني**، فنقول اختصاراً: إن أهل السُّنَّة شهدوا له بحسن الاعتقاد، ونصوصهم في ذلك معروفة معلومة، ورفضوا أن تكون هذه العبارة له، وتوجد له في بعض كتبه الأخرى ما يخالف ذلك، **ثم أخبرني بعض مشايخ الجيلانية**

أنهم لا يقولون بالجهة بل ينكرون ذلك قولاً واحداً، ولا يصححون نسبة ما ورد في كتابه الغنية من القول بالجهة وغيرها إلى إمامهم. وهذا عندي كاف في رد ونقض نسبته إليه. فالأتباع والأصحاب أعرف بأقوال إمامهم من غيرهم)[١]!!

وهذا حكايته تغني عن ردّه!

وهذا (العابث) لما أراد تثبيت كتاب الدارمي، ورميَه بالتشبيه والتجسيم، ناقض نفسه وقال: (إن شهرة نسبة الكتاب إلى أحد ما، وعدم إنكار أحد لنسبته إليه، دليل ظاهر على صحة نسبته إليه)[٢].

وهذا المنهج العابث لو طبقناه لأدى للتشكيك في أغلب النقول السلفية التي زعموا من خلالها أن التفويض مذهب السلف، على أنّا قد كُفينا في هذا الأمر، ولله الحمد؛ فإن (المفوّض) قد نقل من هذه الكتب، ولم يقدح في صحة شيء منها، وهذا مما يشكر عليه.

التنبيه الثاني:

الأصل حمل الكلام على ظاهره، سواء أكان ذلك في النصوص

---

(١) فليتأمل القارئ هذا المنهج (المضحك) في إثبات المؤلفات ونفيها! وأقول: إذا كان قد اعتمد على سؤال بعض مشايخ الجيلانية لنفي نسبة الكتاب إلى الجيلاني ﷺ، أو ادعاء دخول التحريف عليه، فليَعلم أن حفيد المؤلف! الدكتور محمد فاضل جيلاني الحسني، قد حقق جزء الاعتقاد من الغنية، تحت عنوان (كتاب أصول الدين)، ط. مركز الجيلاني للبحوث العلمية، اسطنبول، وفيه ما سيأتي في موضعه من إثبات العلو والنزول والحرف والصوت وتبديع الأشعرية! وهو موافق تمام الموافقة لما في الغنية المطبوع!

وقد عارض (فودَة) قرينٌ له يقال له (الأزهري) فقال: (المنقول عن العزّ في ترجمة الجيلاني من السير **يفيد ثبوت الحشو**)!!، يشير إلى ما أورده الذهبي ﷺ في السير (٢٠/٤٤٣): قال: (قال شيخنا الحافظ أبو الحسين علي بن محمد: سمعت الشيخ عبد العزيز بن عبد السلام الفقيه الشافعي يقول: ما نُقلت إلينا كرامات أحد بالتواتر إلا الشيخ عبد القادر.

فقيل له: هذا مع اعتقاده، فكيف هذا؟

فقال: لازم المذهب ليس بمذهب.

قلت: يشير إلى إثباته صفة العلو ونحو ذلك، ومذهب الحنابلة في ذلك معلوم، يمشون خلف ما ثبت عن إمامهم ﷺ إلا من يشذ منهم، وتوسع في العبارة) انتهى من السير. وهذا يؤكد نسبة ما في الغنية للجيلاني ﷺ.

(٢) هذا وما قبله، من مشاركة له في منتدى الأصلين.

الشرعية، أو في كلام أهل العلم، ما لم يأت دليل صارف، ولو أنّا كلما نقلنا عن عالم نقلاً جاء من يتأوله ويحمله على غير حقيقته، لما انتهينا إلى شيء، ولكان ذلك من العبث بمكان[١].

وقد وقع (المفوّض) في عجائب من (العبث) والتناقض في تعليقه على كلام الأئمة، ولنورد بعض الأمثلة:

١ ـ نقل (المفوّض) عن القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله: (ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه **حقيقة**. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته)[٢].

وعلَّق عليه بقوله: (ولا يريد الإمام القرطبي بقوله: «حقيقة»؛ أي: الحقيقة اللغوية، فحاشاه أن يريد ذلك).

وعلَّق في الهامش بقوله: (والمراد بالحقيقة في كلامه **وكلام أهل السُّنَّة**؛ أي: الثابت الحق، فلا ينفى كما نفاه المعتزلة)[٣].

تأمل!

وليت الأمر اقتصر على عبارة القرطبي هذه، وإنما أيُّ (حقيقة) ترد في كلام أهل السُّنَّة!

هذا أقل ما يقال فيه: إنه عبث.

أليس الأصل في هذا المقام أن يراد بالحقيقة: ما يقابل المجاز؟!

ولو أن (المفوّض) أثبت ما قبل هذا الكلام بسطرٍ، لربما استحى من تعليقه هذا.

قال القرطبي:

(وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، **بل**

---

(١) هذا مع ضرورة جمع كلام المتكلم، ومقارنة بعضه ببعض، لمعرفة عادته في خاطبه، وما يعنيه ويريده بألفاظه، وانظر تنبيهاً مهماً لشيخ الإسلام ابن تيمية حول هذا، في: الجواب الصحيح (٤/ ٤٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١٩).

(٣) القول التمام، ص٢٥١.

نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه **حقيقة**).

وسيأتي معنا من أثبت الصفات على الحقيقة، فسواء قرنوا كلامهم بنفي المجاز، أم لا، فإن الأمر واضح لغير المعاند والمكابر[(١)].

بل إن (المفوّض) لم يقنع بنصٍ ذكرتْ فيه (الحقيقة) مقرونة بنفي المجاز!

وهذا المثال الثاني:

٢ ـ نقل عن أبي الفضل التميمي من كتابه: (اعتقاد الإمام أحمد) ما يلي: (ومذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل أن لله وجها لا كالصور المصورة، والأعيان المخططة، بل وجه وصفه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ومن غيّر معناه فقد ألحد عنه. **وذلك عنده وجهٌ في الحقيقة دون المجاز**).

فعلَّق عليه في هامشه: (والمراد الحقيقة التي يعلمها الله تعالى، وليس المراد الحقيقة التي تعارفنا عليها، بدليل قوله بعد ذلك وليس معنى وجه معنى جسد عنده، ولا صورة ولا تخطيط) وقوله: (يدين وهما صفة له في ذاته ليستا جارحتين وليستا بمركبتين ولا جسم. .إلخ) ومعلوم أن اليد بمعناها الحقيقي الذي نعرفه هي: الجسد والجسم والجارحة، وهذا ما نفاه صراحة)[(٢)].

قلت: فما معنى المجاز هنا؟!

وهل إثبات الوجه حقيقة يعني أنه جسد وصورة وتخطيط؟!

وتأمل دليله، وهو أن اليد بمعناها الحقيقي هي الجسد والجارحة!

هذا اصطلاحك وفهمك، وسنبطله بحول الله، ونبين أنه كذبٌ على اللغة، فليست حقيقة اليد الجارحة، لكن هبها كانت كذلك، كيف يسوغ أن

---

(١) ممن صرح بالحقيقة ونفي المجاز: أبو الحسن الأشعري، وابن عبد البر الذي يحكي الإجماع على ذلك.

(٢) القول التمام، ص١٤٤.

تعلق على جملة كهذه (في الحقيقة دون المجاز) بما يبطلها ويلغيها لأجل فهمك واصطلاحك؟!

كان يمكنك القول: إنه تناقَض، أو أنه أثبت الوجه على الحقيقة، ولم يثبت اليدين كذلك[١].

٣ ـ أورد (المفوّض): قول السيد سابق: (والله سبحانه متكلم، وكلامه ليس بحرف ولا صوت).

وعلّق عليه بقوله: (أما الحرف والصوت، فإن أريد الحرف والصوت المعروف عند البشر، المستلزم للمخرج والحد وغير ذلك من النقائص فالله منزه عنه، وإن أريد **حرف وصوت لا يعلم معناه** فهو التفويض)[٢].

فإذا كنت لا تعلم معنى الحرف والصوت، فهذه سفسطة!

ومقولة أن الله يتكلم بحرف وصوت يُسمع، مقولة سلفية ذائعة، قالها أحمد وغيره، ومن الحرف: حروف القرآن الكريم، كما في الحديث: «**من قرأ حرفاً من كتاب الله**» وقد أفاض ابن قدامة في اللمعة في بيان ذلك.

وتأمل قوله: (فإن أريد الحرف والصوت المعروف عند البشر، **المستلزم للمخرج والحد وغير ذلك من النقائص**، فالله منزه عنه).

فهل إثبات الحرف والصوت **يستلزم** المخرج؟![٣].

---

(١) ورسالة أبي الفضل التميمي لا يستريب من له أدنى معرفة بحال أحمد ﷺ، أنها لا تمثل معتقده ولا منهجه ولا طريقته، بل هي رسالة كلامية بعيدة كل البعد عن منهج الأئمة المتقدمين، لا سيما أحمد. وقد سار أبو الفضل على طريقة ابن كلاب كما ذكر شيخ الإسلام، انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٦٧).

(٢) القول التمام، ص٢٣٣.

(٣) قال أبو نصر السجزي ﷺ: (وأما الصوت: فقد زعموا أنه لا يخرج إلا من هواء بين جرمين، وذلك لا يجوز وجوده من ذات الله تعالى.
والذي قالوه باطل من وجوه: ألا ترى أن النبي ﷺ ذكر سلام الحجر عليه، وعلم تسليم الحصا في يده، وتسبيح الطعام بين يديه، وحنين الجذع عند مفارقته إياه، وما (جا) لشيء من ذلك هواء منخرق بين جرمين. وقد أقر الأشعري: أن السماوات والأرض ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾ [فصلت: ١١] حقيقة لا مجازاً، ولا خلاف بين العقلاء في أن الله سبحانه قادر على أن ينطق الحجر الأصم على ما هو به،... وإذا وصف بقدرة على إنطاق الحجر الأصم على ما هو به، بطل قول من زعم أن وجود =

وهل انحصر الأمر بين هذا الباطل، والتفويض؟!

٤ ـ نسب (المفوّض) التفويض إلى الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، واعتمد على أمور واهية، لا يمكن أن يعتمد عليها باحث جاد في نسبة رأي فقهي لإمام، فضلاً عن رأي عقدي.

ولنقتصر هنا على ما ذكره في حق الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال: (قال الإمام الشافعي قدس روح الله عندما سئل عن الاستواء، فقال: آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض كل الإمساك).

وعلّق بقوله: (فقول إمامنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **بلا تشبيه) نفي للمعنى الحقيقي**؛ إذ حقيقة الاستواء في حق المخلوقين هو الجلوس مع مماسة الجالس لما جلس عليه، وهذا المعنى محال في حق الله تعالى؛ لأنه يصادم **القطعيات** الشرعية والعقلية. . .)[(١)].

قلت: إذن فكل من قال: بلا تشبيه، فقد نفى المعنى الحقيقي!

هذا والله العبث!

وتأمّل كيف يحاكم الإمامَ إلى اصطلاحه الفاسد واستدلاله الكاسد.

من الذي قال: إن الاستواء في حق المخلوق هو الجلوس مع مماسة؟

ومن الذي قال: إنه إذا كان كذلك في حق المخلوق، كان كذلك في حق الخالق؟

قد تقدم أن الاستواء هو العلو والارتفاع، وهذا هو القدر المشترك، وما زاد على ذلك مما يدخل في القدر المختص بالمخلوق، فلا يوصف به الله تعالى.

وليس المراد هنا مناقشته في دليله، وإنما بيان العبث في نسبة التفويض

= الصوت غير جائز إلا من هواء منخرق بين جرمين) انتهى من رسالته إلى أهل زبيد في إثبات الحرف والصوت، ص٢٤٠.

(١) القول التمام، ص١٤٠.

إلى الشافعي لمجرد أنه نفى التشبيه، وعليه فلنقل بلا تطويل: جميع الأئمة مفوضة؛ لأنهم ينفون التشبيه!

بل نحن كذلك مفوضة؛ لأننا نثبت الاستواء بلا تشبيه!

وقد أضاف (المفوّض) نقلاً آخر ليثبت دعواه على الشافعي أنه مفوض، فقال: (وقال أيضا آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله ﷺ، وبما جاء عن رسول على مراد رسول الله).

قلت: وماذا في هذا؟!

هذا تفويض لآيات الصفات، أم لأصول الاعتقاد، أم لآيات الأحكام، أم لنصوص الوعيد، أم لما أشكل من ذلك؟!

وهكذا كلام بلا زمام ولا خطام.

إذن؛ فالشافعي الإمام، مفوّض، بناء على قوله: (بلا تشبيه)، وبناء على هذا النقل العام!

وهذا كما ترى بلا تحقيق لثبوت القول أولاً! بل مصدره في النقل الأول: دفع شبه التشبيه لتقي الدين الحصني، ومصدره في النقل الثاني: «لمعة الاعتقاد» لابن قدامة!

فقل لي بربك: أليس مضيعة للوقت أن يناقش مثل هذا؟!

٥ ـ استقر في نفس (المفوّض) أن حقيقة (اليد) الجارحة، وكرر ذلك وأعاده مراراً، وقاده هذا إلى نسبة التفويض إلى من ينفي الجارحة مهما كان كلامه صريحاً في الإثبات!

وسيأتي أن لا أحد من أهل السُّنَّة يثبت الجارحة، حتى الدارمي وابن تيمية!

ولهذا لما وقف على نفي ابن تيمية رحمه الله للجارحة قرر أن (خلاف ابن تيمية في هذه المسألة هو خلاف لغوي لا عقائدي، فإنه ينفي الجارحة عن الله تبارك وتعالى)[1].

---

(١) القول التمام، ص١٤٠.

وهذا غاية في العبث؛ فإثبات ابن تيمية لمعاني الصفات، وأنها صفات حقيقية لا مجازية، لا مرية فيه، ورده على المفوضة والمؤولة ونقضه لجميع أسسهم وأدلتهم، لا يخفى على أحد، فكيف يكون خلاف (المفوّض) معه خلافاً لغويّاً لا عقديّاً.

ألكونه ينفي الجارحة؟ بل وينفي الجسمية بمعناها اللغوي والفلسفي ـ كما سيأتي آخر هذا البحث ـ؟!

وإذا كان الخلاف مع مثل ابن تيمية، ومن يثبت معاني الصفات على الحقيقة، مع نفي الجارحة، لغويّاً لا عقائديّاً، فما معنى هذا التأليف؟!

وكان يلزمه أن يقول: إن ابن تيمية مفوض كذلك! لأن كل من نفى الجارحة فقد نفى الحقيقة اللغوية، وما جاء من تصريحه بالحقيقة فالمراد منه أنه حق ثابت، لا يُنفى، خلافاً للمعتزلة، كما تقدم في المثال الأول!

٦ ـ قال بشأن (العلو الذاتي): (ومن أثبت علو الذات، ونفى جميع اللوازم الباطلة، من التحيز، والحد، والحلول، والجهة، لم يثرب عليه، وهو قول بعض السلف كما حكاه البيهقي في الأسماء والصفات)[(١)].

قلت: وهذه تنسيك ما قبلها!

ولا شك أن السلف يثبتون علو الذات، وينفون جميع اللوازم الباطلة؛ كأن يحيط به تعالى شيء، أو أن يحده شيء، أو أن يحصره شيء، أو أن يحل في شيء.

لكن هل هذا مذهب بعض السلف، أم عليه إجماعهم المستفيض، القائم على عشرات النصوص من الكتاب والسُّنَّة؟!

وإذا كان القائل بذلك (لا يثرب عليه)! فجزاك الله خيرًا!

لكن ما حكم الذي لا يقول به، وقد ترك القرآن والسُّنَّة والإجماع؟!

وإذا كان يمكن إثبات العلو الذاتي، بعيداً عن اللوازم الباطلة، فقد انهار

(١) السابق، ص٢٥٥.

ما حشوت به كتابك من (الظواهر التي توهم التشبيه، والتركيب، والتجسيم، وتماثل الأجسام، وأن يكون مساوياً للعرش أو أكبر أو أصغر).

والعجب أنه في نفس الصفحة، يقول عن الجهة: إن من قال: إنها جهة عدمية، فقد نفى وجود الله؛ لأنه محال أن يوجد الموجود في المعدوم[١].

إذن ما هو العلو الذاتي إذا لم يكن الله فوق كل شيء، ولا يحيط به شيء مخلوق، وهذا المراد بالجهة العدمية كما هو معلوم؟!

فأي اضطراب وتناقض أبعد من هذا!

وبعد فهذه أمثلة يسيرة لما في كتاب «القول التمام» من العبث والتحريف، وسيمر بك أضعاف هذا، مما أجد مناسبة لبيانه، وإلا فقد تركت كثيراً من تحريفاته، ولو أنها جمعت وعُلق عليها لكانت تأليفاً مستقلّاً.



(١) سيأتي إبطال هذه الشبهة الجاهلة في المبحث التاسع من الفصل الرابع.

١ ـ عمر الفاروق رضي الله عنه (ت٢٣هـ)

قال رضي الله عنه: (هذه امرأة سمع الله شكواها من **فوق سبع سمٰوات**، هذه خولة بنت ثعلبة...)[1].

قلت: المفوضة يأبون هذا؛ لأن التصرّف في اللفظ، والزيادة على الوارد، يدلان على إثبات المعنى حقيقة، وليس في التنزيل إلا ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: ١]، فقوله: سمع **من فوق** سبع سمٰوات، صريح في إثبات العلو.

٢ ـ أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها (ت٢٠هـ)

قال أنس: (فكانت زينب تفخر على أزواج النبي ﷺ تقول: زوجكن أهاليكن وزوجني الله تعالى من فوق سبع سمٰوات)[2].

فهل يجرؤ المفوض أن يقول: فعل الله لي كذا **من فوق** سبع سمٰوات؟

٣ ـ ابن مسعود رضي الله عنه (ت٣٣هـ)

١ ـ قال رضي الله عنه: (ما بين السماء الدنيا والتي تليها مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماءين مسيرة خمسمائة عام، وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي إلى الماء خمسمائة عام، والعرش على الماء، **والله تعالى فوق العرش** وهو يعلم ما أنتم عليه)[3].

---

(١) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ص٥٤، وابن قدامة في إثبات صفة العلو، ص١٤٩، والذهبي في العلو، ص٧٧، وقال: (هذا إسناد صالح، فيه انقطاع، أبو يزيد لم يلحق عمر)، لكن قال ابن عبد البر في الاستيعاب (١/ ٥٩١): (وروينا من وجوه عن عمر بن الخطاب)، وقال ابن كثير في التفسير (٨/ ٣٥): (هذا منقطع بين أبي يزيد وعمر بن الخطاب. وقد روي من غير هذا الوجه).

(٢) رواه البخاري (٧٤٢٠) كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء. وهذا من فقه البخاري ودقته وحسن اعتقاده رحمه الله.

(٣) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية، ص٥٥، وابن خزيمة في التوحيد (٣/ ٨٨٥)، والطبراني في الكبير (٩/ ٢٠٢)، وابن بطة في الإبانة (٣/ ١٧١)، والبيهقي في الأسماء والصفات(٢/ ٢٩٠) رقم

وهذا صريح في إثبات العلو الذاتي الذي تراه المفوّضة تحديداً وتجسيماً.

٢ ـ وقال ﷺ: (إن العبد ليهم بالأمر من التجارة أو الإمارة حتى إذا تيسر له **نظر الله إليه من فوق سبع سمٰوات فيقول** للملك: اصرفه عنه قال فيصرفه فيتظنى بحيرته سبقني فلان وما هو إلا الله)[1].

وفيه إثبات العلو، وإثبات الكلام المتعلق بالمشيئة.

٣ ـ وقال ﷺ في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] قال: عن ساقيه.

قال ابن منده: هكذا في قراءة ابن مسعود (يَكْشِفُ) بفتح الياء وكسر الشين)[2].

٤ ـ وقال ﷺ: (خمر الله طينة آدم أربعين ليلة أو قال أربعين يوماً ثم **ضرب بيده فيه فخرج كل طيب في يمينه وخرج كل خبيث في يده الأخرى** ثم خلط بينهما قال فمن ثم يخرج الحي من الميت والميت من الحي)[3].

٤ ـ سلمان الفارسي ﷺ (ت٣٣هـ)

قال الذهبي ﷺ: (وصح عن سلمان الفارسي قال: خمّر الله طينة آدم أربعين ليلة، ثم جمعه بيده ـ وأشار حماد بن سلمة بيده ـ فخرج طيبه بيمينه وخبيثه بشماله. قال هكذا، ومسح حماد إحدى يديه على الأخرى، وهكذا

٨٥١، وأورده الذهبي في العلو، ص٧٩، وصححه، وصححه الألباني في مختصر العلو، ص٧٥.

(١) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية، ص٥٥، وصحح إسناده الدكتور هشام بن إسماعيل الصيني في (أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد) برقم (٧٩١).

(٢) أخرجه ابن منده في الرد على الجهمية (٣) بإسناد صحيح، وأخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٣/ ٣١٠)، بلفظ (يعني ساقه تبارك وتعالى)، وانظر: الدر المنثور (٨/ ٢٥٤).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات (١/ ٢٧)، وأخرجه الدارمي في الرد على المريسي وابن جرير في تفسيره والبيهقي في الأسماء والصفات، جميعهم بالشك عن سلمان أو ابن مسعود، وقال الدارقطني في العلل (٥/ ٣٣٨) الصحيح أنه موقوف على ابن مسعود. وانظر: أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد، رقم (٣١٤).

فعل حجاج الأعور. رواه حجاج، عن حماد بن سلمة، عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان النهدي، عن سلمان)[١].

وهذه الإشارة من الأئمة لتحقيق الصفة، ففيه إثبات يد حقيقية لا يمكن تأويلها بالقدرة.

٥ ـ ابن عباس رضي الله عنه (ت٦٨هـ)

قال البغوي رحمه الله: «ثم استوى إلى السماء»: قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: أي: ارتفع إلى السماء)[٢].

وقال الفراء: (وقال ابن عباس: (ثم استوى إلى السماء): صعد)[٣].

قلت: تذكر ما قاله أهل الكلام: السلف يقولون: استواء لا نعلمه!

فلا والله ما قال السلف ذلك، وما قال حبر الأمة ابن عباس ولا غيره: هذه نصوص توهم التشبيه، ولا أن ظاهرها غير مراد.

وقال ابن عباس رضي الله عنه: (مسح الله ظهر آدم، فأخرج كلَّ طيبٍ في يمينه، وأخرج كل خبيث في الأخرى)[٤].

وفيه إثبات اليد والمسحِ بها.

وقال رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة ٢٥٥]:

---

(١) إثبات اليد، للذهبي، ص٢٤، والأثر رواه البيهقي (٢/ ١٥١)، وأبو الشيخ في العظمة (٥/ ١٥٤٦)، وابن منده في التوحيد (٣/ ٩٢)، وابن بطة في الإبانة (٢/ ١٦٩). وحمله البيهقي على أن سلمان أخذه عن أهل الكتاب قبل أن يُسلم! قلت: هذه دعوى باطلة، وشأن سلمان في العلم والدين أجل من أن يتكلم في حق الله بما هو باطل أو يلزم عنه الباطل حتى لو قدّر أنه تلقاه عن أهل الكتاب، ثم انظر ما سيأتي من قول ابن عباس رضي الله عنه: (مسح الله ظهر آدم. . .) لتعلم بطلان هذه الدعوى، وأن كلا القولين قد خرجا من مشكاة واحدة.

(٢) تفسير البغوي (١/ ٧٨)، ونقله عنه الحافظ في الفتح (١٣/ ٤١٧)، وقال: (وقال أبو عبيدة والفراء وغيرهما بنحوه).

(٣) معاني القرآن، للفراء (١/ ٢١)، ورواه عنه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣١٠)، وأورده الذهبي في العلو، ١٥٩.

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٣/ ٢٢٧)، وابن بطة في الإبانة (١/ ٣١٢) رقم ١٣٣٤، ومن طريقه أبو يعلى في إبطال التأويلات (١/ ١٧٦).

(الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحدٌ قدره)[١].

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣] قال: رحمة من عندنا[٢].

وهذا بيان للصفة، حيث فسر الحنان بالرحمة، وقد تقدم أن التفسير اللفظي فرع فهم المعنى.

وقال رضي الله عنه: (**يجيء الله تبارك وتعالى في ظلل من الغمام** والملائكة ثم ينادي مناد: سيعلم أهل الجمع لمن الكرم اليوم، فيقول: عليكم بأوليائي الذين اهراقوا دماءهم ابتغاء مرضاتي فيتطلعون حتى يدنون)[٣].

وقال رضي الله عنه: (ثم تنشق السماء الثالثة، فتنزل الملائكة صفوفاً، على كل صف رأس، فيقول أهل الأرض: أفيكم ربنا تبارك وتعالى؟ فيقولون ليس فينا، وهو آت، فيكون أهل السماء الثالثة وما أسفل منها من السمٰوات والجن والإنس عشرة أجزاء، فيكون أهل السماء الثالثة تسعة أجزاء، ويكون ما أسفل من ذلك من السمٰوات والجن والإنس جزءاً واحداً، ثم يكون أهل السمٰوات على هذا حتى يبلغ للسابعة، **حتى يجيء ربك في ظلل من الغمام** والملائكة صفوفاً لا يتكلمون)[٤].

وفيه إثبات المجيء في ذلك الوقت، أي إثبات الفعل الاختياري، وموافقة ظاهر القرآن.

---

(١) أخرجه الدارمي في الرد على بشر المريسي (١/ ٤٠٠) ت: د. رشيد الألمعي، وعبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١/ ٣٠٠)، وابن أبي شيبة في العرش، ص٤٣٧، وابن خزيمة في التوحيد (١/٢٤٨)، وابن جرير في تفسيره (٥/٣٩٨)، والدارقطني في الصفات، ص٤٩، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣١٠)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في مختصر العلو، ص٧٥.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير (٢٣٥٤٩)، وتفسير ابن أبي حاتم، رقم١٤١١٩، الدر المنثور (٥/ ٤٨٥).

(٣) أخرجه ابن المبارك في الجهاد (٤٢) وإسناده حسن لأنه من رواية شهر بن حوشب.

(٤) أخرجه أسد بن موسى في الزهد (٥٢) بإسناد صحيح، وأخرجه الحارث بن أسامة من طريق آخر فيه شهر بن حوشب، وحسنه الحافظ ابن الحجر في المطالب العالية (٤٥٥٠)، وانظر: أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد (٤٨٨).

٦ ـ حكيم بن جابر الأحمسي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٨٢هـ)

عن حكيم بن جابر قال: (أخبرت أن ربكم عَزَّ وَجَلَّ لم يمس بيده إلا ثلاثة أشياء غرس الجنة بيده، وخلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده)(١).

فيه إثبات اليد والمس بها.

قلت: قد جاء إثبات المس عن جماعة من التابعين: حكيم بن جابر، وميسرة أبي صالح مولى كندة، ومحمد بن كعب القرظي، وكعب الأحبار، وعكرمة مولى ابن عباس، وخالد بن معدان(٢).

وثبت المسح في السُّنَّة المرفوعة، ـ فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصاً من نور ثم عرضهم على آدم**» الحديث(٣).

وعن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يسئل عنها فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فأخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون**» الحديث(٤).

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٣/ ٩٦)، وعبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١/ ٢٩٥) وليس فيه ذكر المس، والآجري في الشريعة (٣/ ١١٨٣) برقم٧٥٧، وابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٠٦)، وصححه الذهبي في إثبات اليد، ص٢١، والألباني في مختصر العلو، ص١٣٠.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي، ت: منصور السماري، ص٩٨ ـ ١٠٠، الشريعة للآجري (٣/ ١١٨٣ ـ ١١٨٥)، إثبات اليد، للذهبي، رقم (١٧، ٣٥، ٣٦، ٣٩).

(٣) رواه الترمذي (٣٠٧٦)، وابن أبي عاصم في السُّنَّة (٢٠٥)، (٢٠٦)، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم (٣٢٥٧)، وقال الذهبي: على شرط مسلم، وصححه الألباني في ظلال الجنة، وفي الصحيحة (١٦٢٣).

(٤) رواه مالك (١٥٩٣)، وأحمد (٣١١)، وأبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥)، والنسائي في الكبرى، =

وقد نفى البيهقي المماسة، وتعقبه الذهبي فقال: (قال شيخنا ﷺ ـ أي: ابن تيمية ـ نفي أبي بكر للمماسة والمباشرة عريّة عن الحجة. والآثار تخالف قوله)[(١)].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والله سبحانه منزه عن الأكل، بخلاف اللمس فإنه بمنزلة الرؤية، وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق.

وذلك أن نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: إذا قلتم: إنه يُرى فقولوا: إنه يتعلق به سائر أنواع الحس، وإذا قلتم: إنه سميع بصير، فصفوه بالإدراكات الخمسة.

فقال أهل الإثبات قاطبة: نحن نصفه بأنه يُرى، وأنه يُسمع كلامه كما جاءت بذلك النصوص. وكذلك نصفه بأنه يَسمع ويَرى.

وقال جمهور أهل الحديث والسُّنَّة: نصفه أيضاً بإدراك اللمس؛ لأن ذلك كمال لا نقص فيه، وقد دلت عليه النصوص بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم)[(٢)].

٧ ـ أبو العالية رُفيع بن مهران الرياحي رحمه الله (ت٩٣هـ)

قال البخاري في صحيحه: (باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم. قال أبو العالية: استوى إلى السماء: ارتفع، فسواهن: خلقهن)[(٣)].

= وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم (٧٤، ٣٢٥٦)، ووافقه الذهبي في موضع وخالفه في موضع فقال: مرسل، وصححه ابن حبان (٦١٦٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٠/ ٢٤)، وقال شعيب في تحقيق المسند: صحيح لغيره.

(١) إثبات اليد لله سبحانه، ص٣٢، رقم٤٤.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٧٦).

(٣) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء. وعزاه ابن حجر في تغليق التعليق (٥/ ٣٤٤) إلى ابن جرير في تفسيره، وقد رواه ابن أبي حاتم في التفسير، رقم ٣٠٨.

٨ ـ الضحاك بن مزاحم رَحِمَهُ اللهُ (ت١٠٢هـ)

روى الدارقطني عن الضحاك بن مزاحم، أسنده إلى عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ، يرويه عن ربه عَزَّ وَجَلَّ قال: «**نحلت إبراهيم خلتي، وكلمت موسى تكليماً، وأعطيت محمداً كفاحاً**».

قال رجل من القوم: ما الكفاح؟ قال: «يا سبحان الله، يخفى الكفاح على رجل عربي، **الكفاح: المشافهة**»[(١)].

وهذا تفسير للصفة بمعناها المعروف في اللغة.

وروى الطبري عنه قوله: (إذا كان يوم القيامة، أمر الله السماء الدنيا فتشقَّقت بأهلها، ونزل من فيها من الملائكة، فأحاطوا بالأرض ومن عليها، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة، ثم السادسة، ثم السابعة، فصفوا صفاً دون صف، **ثم ينزل الملك الأعلى** على مجنبته اليسرى جهنم، فإذا رآها أهل الأرض ندُّوا فلا يأتون قطراً من أقطار الأرض إلا وجدوا السبعة صفوف من الملائكة، فيرجعون إلى المكان الذي كانوا فيه، فذلك قول الله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ ﴿٣٢﴾ يَوۡمَ تُوَلُّونَ مُدۡبِرِينَ﴾ [غافر: ٣٢، ٣٣] وذلك قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴿٢٢﴾ وَجِاْيٓءَ يَوۡمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَۚ﴾ [الفجر: ٢٢، ٢٣] وقوله: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴿٣٣﴾﴾ وذلك قوله: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ ﴿١٦﴾ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ﴾[(٢)].

وهذا صريح في إثبات النزول والمجيء على حقيقته.

---

(١) الرؤية، للدارقطني، ص٢٦٩، رقم ١٦٨، والإسناد صحيح إلى الضحاك.

(٢) تفسير الطبري (٢١/ ٣٨١) وفي مواضع أخر. وقد رواه الدارمي في الرد على الجهمية، ص٨٩ من طريق آخر، وفيه: (ثم ينزل الله في بهائه وجماله، ومعه من شاء من الملائكة)، وحسن محققه بدر بن عبد الله البدر إسناده.

٩ ـ مجاهد بن جبر رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٠٤هـ)

قال البخاري في «صحيحه»: (وقال مجاهد: استوى: علا على العرش)[(١)].

فهل يقال بعد ذلك: إن السلف لا يعرفون معاني الصفات، وإنهم قالوا: استواء لا نعلمه!

وقال في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]: (هو غير السحاب، لم يكن إلا لبني إسرائيل في تيههم حين تاهوا، **وهو الذي يأتي الله فيه يوم القيامة**)[(٢)].

وفيه إثبات الإتيان على ظاهره، وإثبات الفعل الاختياري.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾: (الصمد: المُصْمَت الذي لا جوف له)[(٣)].

وهذا تفسير تأباه المعطلة!

١٠ ـ الإمام الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١١٠هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]: (يعطى المؤمن يوم القيامة نوراً ويعطى المنافق نوراً يمشون به حتى ينتهوا إلى الصراط، فإن انتهوا إلى الصراط مضى المؤمنون بنورهم ويطفى نور المنافقين، فينادونهم ألم نكن معكم قالوا: بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأماني حتى جاء أمر الله وغركم بالله الغرور. قال الحسن: فتلك خديعة الله إياهم)[(٤)].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، وذكر الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (٥/ ٣٤٥) أن الفريابي رواه عن ورقاء عن ابن أبي نجيح به.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤/ ٢٦٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره، برقم ١٩٦١ وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٤/ ٦٩٠)، وابن أبي عاصم في السُّنَّة (٦٧٣)، وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٩/ ٣٣٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره، برقم ٦١٣٨ وإسناده صحيح.

وفيه إثبات صفة خداع الله للمنافقين، وتفسيرها[(١)].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾: (الصمد: الذي لا جوف له)[(٢)].

١١ ـ الإمام وهب بن منبِّه الصنعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١١٠هـ)

قال سماك بن الفضل: كنت عند عروة بن محمد [عامل عمر بن عبد العزيز على اليمن] جالساً وعنده وهب بن منبه، فأُتي بعامل لعروة فشُكي. قال: فأكثروا عليه، فقالوا: فعل وفعل، وثبتت عليه البينة. قال: فلم يملك وهبٌ نفسه فضربه على قرنه بعصا، فإذا دماؤه تشخب، وقال: أفي زمن عمر بن عبد العزيز تصنع مثل هذا؟! قال: فاستهانها عروة، وكان حليماً، واستلقى على قفاه وضحك، وقال: يعيب علينا أبو عبد الله الغضب، وهو يغضب. فقال وهب: **وما لي لا أغضب وقد غضب خالق الأحلام**، إن الله تعالى يقول: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] يقول: **أغضبونا**)[(٣)].

وهذا صريح في تفسير الصفة، وفيه إثبات (القدر المشترك) وهو المعنى الكلي للغضب، وأن إثباته لا يستلزم التشبيه.

١٢ ـ الإمام قتادة بن دِعامة السدوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١١٨هـ)

أخرج عبد الرزاق عن مَعْمَر عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣] قال: ﴿رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ [الأنبياء: ٨٤][(٤)].

---

(١) ما ورد من الخداع والمكر والاستهزاء، لا يوصف الله به إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك، فهو يمكر بالماكرين، ويستهزئ بالمستهزئين، ويخادع الخادعين، كما هو نص القرآن، وهي على هذا الوجه صفات مدح وكمال وعظمة، أثبتها أهل السُّنَّة، وانظر تقريراً نافعاً في ذلك، في: تفسير الطبري (١/ ٣٠١ ـ ٣٠٦).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٤/ ٦٩٠)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في التفسير (٣/ ١٧٩)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٠/ ٢٩٣)، وأورده الذهبي في السير (٤/ ٥٤٧).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في التفسير (٢/ ٣٥٢)، ومن طريقه ابن جرير في التفسير (١٨/ ١٥٦).

وفيه تفسير الصفة التي تحتاج إلى تفسير.

وأخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥] قال: (أغضبونا)[١].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧]: (بعين الله تعالى ووحيه)[٢].

وفيه تفسير آيات الصفات على ظاهرها.

وقال في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]: (بلغنا أن المؤمنين لما دخلوا الجنة ناداهم مناد إن الله وعدكم الحسنى وهي الجنة، وأما الزيادة، فالنظر إلى **وجه الرحمٰن**)[٣].

قلت: إثبات النظر إلى **وجه الرحمٰن** تبارك وتعالى، مجمع عليه بين الصحابة والتابعين. قال الإمام ابن منده رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ أجمع أهل التأويل كابن عباس وغيره من الصحابة ومن التابعين محمد بن كعب وعبد الرحمٰن بن سابط والحسن بن أبي الحسن وعكرمة وأبو صالح وسعيد بن جبير وغيرهم أن معناه: **إلى وجه ربها ناظرة**، والآخرون نحو معناه، ومن روي عنه أن معناه أنها تنتظر الثواب فقول شاذ لا يثبت)[٤].

فما يقول المفوّض في هذه الكرامة لأهل الجنة، التي لا كرامة فوقها؟

هل يقول: إنهم ينظرون إلى شيء سماه الله وجهاً لا ندري ما هو؟

وهل هو صادق مع نفسه إن قال: إنه لا يعرف معنى الوجه هنا؟!

وهل فسر الصحابة والتابعون القرآن بكلمات لا يدرون معناها؟!

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في التفسير (٣/ ١٧٠)، وابن جرير في تفسيره من طريق آخر (٢١/ ٦٢٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في التفسير (٢/ ٣٠٤)، وابن جرير في تفسيره (١٥/ ٣٠٩).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٥/ ٦٨)، وابن خزيمة في التوحيد (٢/ ٤٥٨).

(٤) الرد على الجهمية، ص١٠١.

فتكون ألفاظ القرآن والسُّنَّة مجهولة المعنى، وكذلك ألفاظ من فسرها وشرحها!

أتدري من المحروم؟

المحروم من أعرض عن الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والتابعين، ثم أخذ يقول: الرؤيا لا تكون عن مقابلة؛ لأن ذلك يستلزم الجهة والحدّ والحيز والجسم!

فلا جزى الله خيراً من أحدث هذه الألفاظ المبتدعة، وصرف الناس عن القرآن والسُّنَّة.

١٣ ـ الربيع بن أنس بن زياد الخراساني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٩هـ)

روى عنه ابن جرير في تفسيره: («ثم استوى إلى السماء» يقول: ارتفع إلى السماء)[١].

١٤ ـ الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٥٠هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ كما في الفقه الأكبر المنسوب إليه: (من قال: لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش ولا أدري العرش أفي السماء أو في الأرض، والله تعالى [يُدعى] من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء، وعليه ما روي في الحديث أن رجلاً أتى إلى النبي بأمة سوداء فقال: وجب علي عتق رقبة أفتجزىء هذه؟ فقال لها النبي ﷺ: «**أمؤمنة أنت؟**» فقالت: نعم، فقال: «**أين الله فأشارت إلى السماء، فقال: اعتقها فإنها مؤمنة**»[٢].

فيه إثبات العلو الذاتي، والاستدلال بحديث الجارية.

وقد تأوّل بعضهم صدر كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ وقالوا: إنما كفّره لأنه أثبت

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/ ٤٢٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره، رقم ١٠٢١١.

(٢) الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي عن أبي حنيفة، ويسمى الفقه الأبسط تمييزاً له عن الفقه الأكبر برواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه، ص٤٩، مطبوع مع: العالم والمتعلم، بتحقيق: الكوثري.

المكان لله! وهذا باطل يردّه بقية كلامه واستدلاله بدليل الفطرة وحديث الجارية.

٢ ـ وروى البيهقي بإسناده إلى نعيم بن حماد، قال: (سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر [أي: جهم] إذ جاءته امرأة من ترمذ كانت تجالس جهماً، فدخلت الكوفة، فأظنني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلًا قد نظر في المعقول يقال له أبو حنيفة، فأتته، فقالت: أنت الذي تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك؟ أين إلهك الذي تعبده؟ فسكت عنها، ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضع كتابين: **الله تبارك وتعالى في السماء دون الأرض**. فقال له رجل: أرأيت قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] قال: هو كما تكتب إلى الرجل: إني معك وأنت غائب عنه).

قال البيهقي: (لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله ﷻ من الكون في الأرض، وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبع مطلق السمع في قوله إن الله في السماء، ومراده من تلك والله أعلم، إن صحت الحكاية عنه، ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦][(١)][(٢)].

٣ ـ وسئل رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن حديث النزول فقال: (ينزل بلا كيف)[(٣)].

ولا يحتاج لنفي الكيف إلا مع إثبات المعنى، وإلا فلو كان لفظاً مبهماً لا يدرى معناه ما خيف منه اعتقاد الكيف.

٤ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وسمع موسى كلام الله تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾)[(٤)].

---

(١) أي تفسير السماء بالعلو، أو أن (في) بمعنى: على.

(٢) الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ٣٣٧).

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٨٠)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ص٢٢٢، شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص٦٠.

(٤) الفقه الأكبر، مع شرحه لملا علي القاري، ص٤٦.

٥ ـ وقال أيضاً: (وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له **صفات** بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، **ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف**)(١).

وفيه إثبات اليد والوجه والغضب والرضا صفات لله تعالى، وهذا لا يقوله كثير من المفوضة، وإنما هي عندهم ألفاظ أضيفت إلى الله تحتمل أموراً!

وفيه إبطال مذهب المؤولة، لا كما يزعم المتأخرون أن التأويل قول سائغ.

وقد نقل الملا علي القاري رحمه الله نصاً صريحاً لابن القيم رحمه الله في إثبات الصفات، **واعتقاد مفهومها المتبادر إلى الأفهام**، ثم قال: (**فإن كلامه بعينه مطابق لما قاله الإمام الأعظم، والمجتهد الأقدم في فقهه الأكبر**، ما نصه. . .)(٢).

١٥ ـ الإمام عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج رحمه الله (ت١٥٠هـ)

قال عبد الرزاق الصنعاني: (سمعت ابن جريج يقول: وغضب في شيء فقيل له: أتغضب يا أبا خالد؟ فقال: قد غضب خالق الأحلام إن الله تعالى يقول: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥] أغضبونا)(٣).

فيه تفسير الأسف، وإثبات الغضب بمعناه المعهود، ولكن غضب الخالق ليس كغضب المخلوق.

---

(١) السابق، ص٥٨.

(٢) وسيأتي نقل كلامه بتمامه، ص٦١٤.

(٣) تفسير عبد الرزاق الصنعاني (٣/ ١٧٨).

١٦ ـ الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ (ت١٥٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله **فوق عرشه**، ونؤمن بما وردت به السُّنَّة من صفاته)(١).

فيه إثبات العلو الذاتي، والتصرّف في اللفظ الوارد، ولا يكون هذا إلا مع اعتقاد المعنى.

١٧ ـ الإمام عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون رَحِمَهُ اللهُ (ت١٦٤هـ)

وله رسالة عظيمة في إثبات الصفات، والرد على الجهمية، والتنبيه على أصل المعنى (القدر المشترك).

قال رَحِمَهُ اللهُ: (اعرف رحمك الله غنَاك عن تكلّف صفة ما لم يصف الرب من نفسه، بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها. إذا لم تعْرف قدر ما وَصف، فما تكلّفك علمَ ما لم يَصف؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته، أو تنزجر به عن شيء من معصيته؟!

فأما الذي جحد ما وصف الرب تعمقًا وتكلفًا فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه، بأن قال: لا بد إن كان له كذا، من أن يكون له كذا، **فَعَمِي عن البيِّن بالخفي، بجحد ما سمى الرب من نفسه، لصمت الرب عما لم يسم منها**، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة ٢٢ ـ ٢٣] فقال: لا يراه أحد يوم القيامة، فجحد والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة، من النظر إلى وجهه، ونظر الله إياهم، في مقعد صدق عند مليك مقتدر، قد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه ينَضرون.

إلى أن قال: وإنما جحد رؤيته يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛

---

(١) رواه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٤)، وصححه ابن القيم في اجتماع الجيوش، ص٦٩، وجوّد الحافظ إسناده في الفتح (١٣/ ٤٠٦).

لأنه قد عرف أنه **إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين**، وكان له جاحدًا.

وقال المسلمون: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضارون من رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال: فهل تضارون [في] رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترون ربكم يومئذ كذلك**».

وقال رسول الله ﷺ: «**لا تمتلئ النار حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وينزوي بعضها إلى بعض**».

وقال لثابت بن قيس بن شماس: «**لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة**».

وقال فيما بلغنا: «إن الله ليضحك من أزلكم وقُنُوطِكم وسرعة إجابتكم. فقال له رجل من العرب: إن ربنا ليضحك؟ قال: «**نعم**». قال: لا نَعْدِم من ربٍّ يَضْحكُ خيرًا» في أشباه لهذا مما لم نحصه.

وقال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، وقال: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩] وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: ٦٧].

فوالله ما دلهم على عِظم ما وصف به نفسه، وما تحيط به قبضته، إلا صغر نظيرها منهم عندهم. إن ذلك الذي ألقى في روعهم، وخَلقَ على معرفته قلوبَهم، فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سمّيناه كما سماه، ولم نتكلف منه صفة ما سواه، لا هذا ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف.

اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك، ولاتتجاوز ما قد حُدّ لك؛ فإن من قوام الدين معرفةَ المعروف، وإنكار

المنكر، فما بُسطَتْ عليه المعرفة، وسكنت إليه الأفئدة، وذُكِرَ أصله في الكتاب والسُّنَّة، وتوارث علمه الأمة، **فلا تخافن في ذكره وصِفَته من ربك ما وصف من نفسه عيباً**، ولا تَكلَّفن لما وُصِفَ لك من ذلك قدراً، وما أَنْكَرتْه نفسك، ولم تجد ذكره في كتاب ربك، ولا في الحديث عن نبيك، من ذكر صفة ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولاتصفه بلسانك، اصْمُت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه؛ فإن تَكَلُّفك معرفة ما لم يصف من نفسه، مثل إنكارك ما وصف منها، فكما أعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه، فكذلك أَعظمْ تكلّف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها، فقد واللهِ عزّ المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما يبلغهم مثله عن نبيه، **فما مَرِضَ من ذكر هذا وتسميته من الرب قلبُ مسلم**، ولا يُكلّف صفة قدره، ولا تسمية غيره من الرب مؤمن، وما ذُكر عن رسول الله ﷺ أنه سماه من صفة ربه، فهو بمنزلة ما سمى ووصف الرب تعالى من نفسه.

والراسخون في العلم الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سَمّى منها جحداً، ولا يتكلفون صفة ما لم يُسم تعمقاً؛ لأن الحق ترك ما ترك، وسمى ما سمى، فمن ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥] وهبَ الله لنا ولكم حُكماً، وألحقنا بالصالحين)[١].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه)[٢].

---

(١) رواه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٦٣) رقم (٥٩)، ورواها الأثرم ومن طريقه الذهبي كما في السير (٧/ ٣١١)، وصحح إسناده في العلو، ص١٤١، وأوردها ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٧١٥) وصحح إسناده، وفي التسعينية (٢/ ٤١٠)، وفي درء التعارض (٢/ ٣٥)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٥٦٢).

(٢) درء التعارض (١/ ٢٠٧)، ونقله ابن القيم في الصواعق المرسلة (٣/ ٩٢٤)، وانظر: مختصر الصواعق (١/ ١٣٣).

١٨ ـ الإمام خارجة بن مصعب الضبعي رَحِمَهُ اللهُ (ت١٦٨هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (الجهمية كفار، بلغوا نساءهم أنهن طوالق، وأنهن لا يحللن لأزواجهن، لا تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنائزهم، ثم تلا ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: ١، ٢] إلى قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وهل يكون الاستواء إلا بجلوس**)[١].

قلت: تفسير الاستواء بالجلوس ورد في المرفوع، ولا يصح، والقصد هنا بيان أن السلف فسروا ما يحتاج إلى تفسير، وما قالوا: استواء لا نعلمه!

١٩ ـ الإمام الخليل بن أحمد الفراهيدي رَحِمَهُ اللهُ (ت١٧٠هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ في صفة التجلي: (قال الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ أي: ظهر وبان)[٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾: ارتفع إلى السماء[٣].

٢٠ ـ الإمام حماد بن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ (ت١٧٦هـ)

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: قال حماد بن أبي حنيفة: قلنا لهؤلاء: أرأيتم قول الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]؟ وهل يجيء الملك صفاً صفاً؟ قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفاً صفاً، **وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذاك، ولا ندري كيفية جيئته.**

فقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفاً صفاً ما هو عندكم؟

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١/ ١٠٥)، وخارجة بن مصعب قال فيه الذهبي رَحِمَهُ اللهُ: (الإمام، العالم، المحدث، شيخ خراسان مع إبراهيم بن طهمان، أبو الحجاج الضبعي، السرخسي) انظر: السير (٧/ ٢٦٣).

(٢) كتاب العين (٦/ ١٨٠).

(٣) أورده الذهبي في العرش (٢/ ١٨)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٢).

قالوا: كافر مكذب، قلنا: فكذلك من أنكر أن الله سبحانه يجيء فهو كافر مكذب)[١].

فتأمل قوله: (ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه) رداً على قولهم: (لا ندري ما عنى بذاك)، فقد جعل هذا التفويض بمنزلة عدم الإيمان بالمجيء، وحقيقة قول المفوضة، أن الله لا يتصف بالمجيء، ويقولون: إنما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فيحتمل أن يكون المراد: وجاء الملك، أو جاء الأمر، مع القطع بنفي المجيء عن الله!

٢١ ـ الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٧٩هـ)

وقيل له: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: (استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة، وأراك رجل سوء)[٢].

وورد بلفظ: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً، فأمر به فأخرج)[٣].

قال الإمام أبو بكر بن العربي المالكي رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومذهب مالك أن كل حديث منها معلوم المعنى، ولذلك قال للذي سأله الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة)[٤].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ الاستواء معلوم؛ **يعني في اللغة**، والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة)[٥].

---

(١) رواه أبو عثمان الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص٢٣٤.

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات برقم ٨٦٥ (٢/ ٣٠٤)، قال شيخ الإسلام: (وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول فليس في أهل السُّنَّة من ينكره) الإكليل، ص٣٤، وقال ابن عبد الهادي: (صحيح ثابت عن مالك رواه البيهقي وغيره) الكلام على مسألة الاستواء على العرش، ص٥١، وجود إسناده الحافظ ابن حجر في الفتح (١٣/ ٤١٧).

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات برقم ٨٦٧ (٢/ ٣٠٥).

(٤) عارضة الأحوذي (٣/ ١٣٤).

(٥) تفسير القرطبي للآية ٥٤ من سورة الأعراف.

وفي هذا رد على من تأول قول مالك: (الاستواء معلوم)؛ أي: معلوم ثبوته أو وروده، فإن هذا لم يُسأل عنه مالك، والسائل يعلم ثبوت الاستواء، ويستدل عليه بالقرآن، لكنه يسأل عن الكيفية، فبين مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أن الاستواء معلوم معناه في اللغة، لكننا نجهل كيفيته، ويدل على هذا قوله في الرواية الأخرى: الاستواء غير مجهول، وقوله في الرواية الأولى: استواؤه معقول؛ أي: معقول المعنى[1].

وقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه شيء)[2].

وقد أدرجه (المفوض) ضمن القائلين بالتفويض، واعتمد على ما حكاه الترمذي عن سفيان والثوري ومالك وابن المبارك وغيرهم أنهم قالوا في أحاديث الصفات: (يؤمن بها ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال كيف) ويأتي نقله بتمامه، وأنه لا حجة في هذا على التفويض، وأن التفسير المنفي هو تأويلات الجهمية، وتكييفات المشبهة.

وكيف ينسب التفويض لمالك رَحِمَهُ اللَّهُ وهو صاحب القاعدة الذهبية: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول)؟!

ثم إن (المفوض) لم يقنع بكون مالك مفوّضاً، فنسب إليه التأويل!

---

(١) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإن قيل: معنى قوله: (الاستواء معلوم) أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه.
قيل: هذا ضعيف؛ فإن هذا من باب تحصيل الحاصل، فإن السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية.
وأيضاً فلم يقل: ذكرُ الاستواء في القرآن، ولا إخبار الله بالاستواء؛ وإنما قال: الاستواء معلوم، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم، لم يخبر عن الجملة.
وأيضاً فإنه قال: (والكيف مجهول) ولو أراد ذلك لقال: معنى الاستواء مجهول، أو تفسير الاستواء مجهول، أو بيان الاستواء غير معلوم. فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء، لا العلم بنفس الاستواء) انتهى من مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٩).

(٢) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة برقم ١١ (١/ ١٠٦)، وصالح في مسائل الإمام أحمد برقم (١٠٧٢) (٢/ ٣٧٨) وأبو داود في مسائل الإمام أحمد برقم (١٦٩٩) (١/ ٣٥٣)، وابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٣٨)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد رقم ٦٧٣ (٣/ ٤٤٥).

ومعلوم أن السلف على تحريم التأويل، وقد حكى المفوض إجماعهم على ذلك، ثم كيف ينقل عنه هنا أن الأحاديث لا تفسّر، ثم يحكي عنه تفسيراً؟!

وهذا كما قدمنا منهج منحرف في التعامل مع كلام أهل العلم، ولو أنه أعطى البحث حقه لعلم أن التأويل الذي نسبه إليه لم يصح عنه.

قال (المفوض): (وقال القاضي عياض وقوله ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة، روى ابن حبيب عن مالك: ينزل أمره ونهيه، وأما هو تعالى فدائم لا يزول، وقاله غيره)[١].

ويجاب عنه من وجوه:

الأول: أن الأثر من رواية حبيب بن أبي حبيب، كاتب مالك، وهو كذاب.

قال أبو داود: (كان من أكذب الناس)، وقال ابن حبان: (يروي عن الثقات الموضوعات)[٢].

وقال ابن عدي: (وعامة حديث حبيب موضوع المتن مقلوب الإسناد، ولا يحتشم حبيب في وضع الحديث على الثقات، وأمره بين في الكذابين)[٣].

وجاء الأثر من طريق آخر عند ابن عبد البر في التمهيد من طريق محمد بن علي الجبلي عن جامع بن سوادة عن مطرف عن مالك أنه سئل عن حديث التنزل فقال: (يتنزل أمره)[٤].

وإسناده لا يصح؛ فإن جامع بن سوادة مجهول، وقد روى له الدارقطني في غرائب مالك حديثاً ثم قال: (جامع ضعيف)[٥].

---

(١) القول التمام، ١٣٨.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال (٢/ ١٩٠).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ٤١٤).

(٤) التمهيد (٧/ ١٤٣).

(٥) ميزان الاعتدال (٨/ ١٥١).

وقال عنه ابن الجوزي في الموضوعات: (جامع بن سوادة مجهول)[١].

فلا يصح هذا الأثر عن مالك بحال.

ولهذا قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكذلك ذكرت هذه رواية عن مالك رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب لكن هذا كذاب باتفاق أهل العلم بالنقل، لا يقبل أحد منهم نقله عن مالك. ورويت من طريق أخرى ذكرها ابن عبد البر، وفي إسنادها من لا نعرفه)[٢].

الثاني: أن هذا يعارض المستفيض الثابت عن مالك والسلف من منع التأويل.

الثالث: أنه لو صح لحمل على معنى لا ينفي نزول الرب تبارك وتعالى، بل يكون من باب التفسير باللازم، فإن نزول الرب تكون معه الرحمة والإجابة، وذلك من أمره.

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولو صح ما روي في ذلك عن مالك كان معناه أن الأغلب من استجابة دعاء من دعاه من عباده في رحمته وعفوه يكون ذلك الوقت)[٣].

وقال: (وقد يحتمل أن يكون كما قال مالك على معنى أنه تتنزل رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة، وذلك من أمره، أي أكثر ما يكون ذلك في ذلك الوقت والله أعلم)[٤].

الرابع: أنه إذا قيل: (ينزل أمره) فممن ينزل؟ إذا لم يكن عندك فوق العالم شيء؟!

---

(١) الموضوعات (٢/ ٢٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٠١).

(٣) الاستذكار (٢/ ٥٢٩).

(٤) التمهيد (٧/ ١٤٣).

٢٢ ـ الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله (ت١٨١هـ)

روى أبو عثمان الصابوني رحمه الله بإسناده إلى محمد بن سلام قال: سألت عبد الله بن المبارك عن نزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف! في كل ليلة ينزل، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمٰن! كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان منه؟ فقال عبد الله: ينزل كيف يشاء (وفي رواية أخرى لهذه الحكاية: أن عبد الله ابن المبارك قال للرجل: (إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فاخضع له)[١].

قلت: قول السائل: (أليس يخلو ذلك المكان منه) لا يرد إلا بعد فهم معنى النزول على معناه المتبادر، وجواب ابن المبارك رحمه الله بقوله: ينزل كيف شاء، تثبيت للمعنى وتقرير له، مع صرف السائل عن البحث في اللوازم التي هي فرع عن العلم بالكيفية.

ولو سئل المفوض هذا السؤال، لقال: (نحن لا نثبت المعنى الظاهر من النزول بل نقطع بأن هذا غير مراد وعليه فسؤالك لا يرد أصلا، وإنما النزول عندنا لفظ يحتمل نزول الأمر أو الملك أو الرحمة، وغير ذلك، إلا أنه لا يحتمل بحال أن يراد منه النزول الذي تفهمه العرب من لغتها، وهو النزول من أعلى إلى أسفل)!!

٢٣ ـ الإمام الفضيل بن عياض رحمه الله (ت١٨٧هـ)

قال رحمه الله: فلا صفة أبلغ مما وصف الله به نفسه، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع، كما شاء أن ينزل، وكما شاء أن يضحك، فليس لنا أن نتوهم أن كيف وكيف، **وإذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنت: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء)**[٢].

وفيه إثبات النزول على ما تعرفه العرب من لغتها، وجعله من الفعل الذي يتعلق بمشيئة الله.

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ص١٩٥، وما بعدها.

(٢) رواه الأثرم في السُّنَّة، ومن طريقه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٢٠٥)، وصححه محقق الإبانة.

والمفوّض لو قال له الجهمي: كفرتُ برب يزول عن مكانه، لكان جوابه: أنا لا أدري للنزول معنى! بل هو (لفظ) نؤمن به، ونفوض معناه، مع القطع بأنه ليس نزولاً من أعلى لأسفل!

٢٤ ـ الإمام وكيع بن الجراح رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٩٧هـ)

قال عبد الله بن أحمد: حدثني أبي نا وكيع بحديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: إذا جلس الرب عَزَّ وَجَلَّ على الكرسي، فاقشعر رجل سماه أبي عند وكيع، فغضب وكيع وقال: أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها[١].

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذا الحديث صحيح عند جماعة من المحدثين، أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسي في صحيحه، وهو من شرط ابن حبان فلا أدري أخرجه أم لا؟ فإن عنده أن العدل الحافظ إذا حدث عن رجل لم يعرف بجَرح، فإن ذلك إسناد صحيح.

فإذا كان هؤلاء الأئمة: أبو إسحاق السبيعي، والثوري، والأعمش، وإسرائيل، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وأبو أحمد الزبيري، ووكيع، وأحمد بن حنبل، وغيرهم ممن يطول ذكرهم وعددهم الذين هم سُرُج الهدى ومصابيح الدُّجى قد تلقوا هذا الحديث بالقبول، وحدثوا به، ولم ينكروه، ولم يطعنوا في إسناده، فمن نحن حتى ننكره ونتحذلق عليهم؟، بل نؤمن به ونكل علمه إلى الله عَزَّ وَجَلَّ.

قال الإمام أحمد: لا نزيل عن ربنا صفة من صفاته لشناعة شنِّعت وإن نَبَت عن الأسماع.

فانظر إلى وكيع بن الجراح الذي خلَف سفيان الثوري في علمه وفضله، وكان يشبه به في سمته وهديه، كيف أنكر على ذلك الرجل، وغضب لمّا رآه قد تلوّن لهذا الحديث)[٢].

---

(١) السُنَّة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١/ ٣٠٢) برقم ٥٨٧.

(٢) العرش، للذهبي (٢/ ١٥٥).

٢٥ ـ الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ (ت٢٠٤هـ)

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللهُ: (وإمامنا أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رَحِمَهُ اللهُ احتج في كتابه المبسوط في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة، وأن غير المؤمنة لا يصح التكفير بها، بخبر معاوية بن الحكم، وأنه أراد أن يعتق الجارية السوداء لكفارة، وسأل رسول الله ﷺ عن إعتاقه إياها فامتحنها رسول الله ﷺ، فقال لها: «**من أنا؟**» فأشارت إليه وإلى السماء؛ يعني: أنك رسول الله الذي في السماء، فقال ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»، فحكم رسول الله ﷺ بإسلامها وإيمانها لما أقرت بأن ربها في السماء، وعرفت ربها بصفة العلو والفوقية.

وإنما احتج الشافعي رحمة الله عليه على المخالفين في قولهم بجواز إعتاق الرقبة الكافرة في الكفارة بهذا الخبر؛ **لاعتقاده أن الله سبحانه فوق خلقه، وفوق سبع سمواته على عرشه، كما هو معتقد المسلمين من أهل السُّنَّة والجماعة، سلفهم وخلفهم**؛ إذ كان رَحِمَهُ اللهُ لا يروي خبراً صحيحاً ثم لا يقول به)[1].

فيه إثبات العلو الذاتي، والاستدلال بحديث الجارية.

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله تعالى، فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ، تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة. وهكذا السُّنَّة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٨٨.

ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه)[١].

وفي هذا أبلغ رد على من يقول: إن ظاهر نصوص الصفات أو بعضها غير مراد، وأن لها معانيَ باطنة غير ما يظهر منها، من غير أن يقيم على دعواه دليلاً من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ.

٢٦ ـ الإمام يزيد بن هارون رحمه الله (ت٢٠٦هـ)

عن شاذ بن يحيى قال سمعت يزيد بن هارون وقيل له: من الجهمية؟ قال: (من زعم أن الرحمٰن على العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي)[٢].

قال الذهبي رحمه الله: (يقرُ: مخفف، والعامة مراده بهم جمهور الأمة وأهل العلم، والذي وقر في قلوبهم من الآية **هو ما دل عليه الخطاب** مع يقينهم بأن **المستوي** ليس كمثله شيء.

هذا الذي وقر في فطرهم السليمة وأذهانهم الصحيحة، **ولو كان له معنى وراء ذلك لتفوهوا به ولما أهملوه**، ولو تأول أحد منهم الاستواء لتوفرت الهمم على نقله، ولو نُقل لاشتهر، فإن كان في بعض جهلة الأغبياء من يفهم من الاستواء ما يوجب نقصاً أو قياساً للشاهد على الغائب وللمخلوق على الخالق، فهذا نادر، فمن نطق بذلك زجر وعلم، **وما أظن أن أحدا من العامة يقر في نفسه ذلك**، والله أعلم)[٣].

٢٧ ـ الحافظ بشر بن عمر الزهراني رحمه الله (ت٢٠٧هـ)

قال رحمه الله[٤]: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى

---

(١) اختلاف الحديث، للشافعي، ص٤٨٠.

(٢) رواه أبو داود في مسائل الإمام أحمد، ص٣٦٠ رقم١٧٣٣، وعبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١/ ١٢٣) (٥٤)، وابن بطة في الإبانة (٣/ ١٦٤) (١٢٢)، وأورده البخاري في خلق أفعال العباد، ص٣٦.

(٣) العلو للذهبي، ص١٥٧.

(٤) قال الذهبي رحمه الله في ترجمته: (الإمام، الحافظ، الثبت، أبو محمد الزهراني، البصري. سمع عكرمة بن عمار، وشعبة بن الحجاج، وعاصم بن محمد العمري، وهمام بن يحيى، وأبان بن يزيد، وجماعة. =

﴿ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، قال: على العرش استوى: ارتفع)[١].

٢٨ ـ الإمام أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٠٩هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ﴾ [الفرقان: ٥٩]: صعد[٢].

٢٩ ـ الإمام عبد الله بن مسلمة القعنبي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٢١هـ)

قال بنان بن أحمد كنا عند القعنبي رَحِمَهُ اللَّهُ فسمع رجلاً من الجهمية يقول: الرحمٰن على العرش استوى، فقال القعنبي: (من لا يوقن أن الرحمٰن على العرش استوى كما يقر في قلوب العامة فهو جهمي)[٣].

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (والمراد بالعامة عامة أهل العلم كما بيناه في ترجمة يزيد بن هارون إمام أهل واسط، ولقد كان القعنبي من أئمة الهدى حتى لقد تغالي فيه بعض الحفاظ وفضله على مالك الإمام).

٣٠ ـ الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٢٤هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (في حديث النبي حين سأله أبو رزين العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فقال: (كان في عماء تحته هواء وفوقه هواء). قوله: (في عماء)، في كلام العرب السحاب الأبيض، قال الأصمعي وغيره: هو ممدود... وإنما تأولنا هذا الحديث **على كلام العرب المعقول عنهم، ولا ندري كيف كان ذلك العَمَاءُ وما مبلغه**، والله أعلم)[٤].

فاعتمد رَحِمَهُ اللَّهُ الأصل وهو تفسير الكلام على لغة العرب، مع نفي العلم

= حدث عنه: إسحاق بن راهويه، وبشر بن آدم، وإسحاق الكوسج، والذهلي، ونصر بن علي، ومحمد بن يحيى القطعي، وآخرون) سير أعلام النبلاء (٩/ ٤١٧).

(١) أخرجه اللالكائي (٣/ ٤٤٠)، والذهبي في العلو، ص١٥٣، وفي العرش (٢/ ١٠).

(٢) نقله البغوي في تفسيره (٢/ ٢٣٥)، والذهبي في العلو، ص٢٦١، وفي العرش (٢/ ١١).

(٣) العلو للذهبي، ص١٦٦.

(٤) غريب الحديث، لأبي عبيد (٢/ ٩).

بالكيفية، وهذا مذهب السلف يقيناً، وما قال رَحِمَهُ اللهُ: إننا نؤمن باللفظ ولا ندري معناه، أو إن الظاهر محال يجب نفيه.

وقال رَحِمَهُ اللهُ في تفسير الحنَان: (في حديث عروة بن الزبير أنّه كان يقول في تلبيته: لَبَّيْك رَّبَنَا وحَنَانَيْك. قال: حدثناه أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه.

قوله: حَنَانَيْك يريد: رحمتك؛ والعرب تقول: حَنانَك يا رب وحَنَانَيْك يا رب بمعنى واحد؛ قال امرؤ القيس:

وَيَمْنَحُها بَنُو شَمَجَى بن جَرْم مَعِيزَهُم حَنانَك ذَا الحَنَانِ

يريد: رحمتك يا رب.

وقال طرفة:

حنانيك بعضُ الشَّرِّ أهونُ من بعضِ

وقد روي عن عكرمة أنه قال في قوله عَجَلَ: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣] قال: الرحمة؛ وروي عن ابن عباس أنه قال: لا أدري ما الحنَان)[1].

وتفسير الحنان بالرحمة، لا يرضاه المفوضة ولا المؤولة، أما المفوضة فيقولون: الحنان والرحمة والمحبة والغضب والرضى ألفاظ نسبت إلى الله تعالى، فنؤمن بها، ولا ندري معناها، فقد يكون المراد منها الثواب أو العقاب، أو إرادة ذلك، مع القطع بنفي المعنى الظاهر المتبادر!

وأما المؤولة فيؤولون ذلك بالثواب أو بالعقاب أو بإرادة أحدهما[2].

ففسر أبو عبيد الصفة بالمعنى الظاهر الذي يأباه النفاة، وقد تقدم أن التفسير اللفظي فرع فهم المعنى؛ لأن تفسير اللفظ باللفظ لا يكون إلا بإثبات مفهوم مشترك ينقدح في ذهن السامع عند الإطلاق.

وفي تفسير العماء بالسحاب، والحنان بالرحمة، دليل على أن السلف كانوا يفسرون ما يحتاج إلى تفسير من نصوص الصفات، لا يفرقون بين

(١) غريب الحديث، لأبي عبيد (٤/ ٤٠٠).

(٢) انظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٩، مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ص٥٢.

الصفات العقلية، والصفات الخبرية، ولا بين ما يوهم التشبيه ـ بزعم المعطلة ـ، وما لا يوهمه.

وسيأتي أن أبا عبيد رَحِمَهُ اللَّهُ يقول في الصفات: لا تفسر، أي لا تكيف ولا تشبّه بصفات المخلوقين[(١)].

٣١ ـ الإمام نعيم بن حماد الخزاعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٢٨هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (حديث النزول يرد على الجهمية قولهم).

وقال: (ينزل بذاته وهو على كرسيه)[(٢)].

٣٢ ـ الإمام أبو عبد الله ابن الأعرابي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٣١هـ)

عن داود بن علي قال: كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال له: (ما معنى قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]؟ فقال: **هو على عرشه** كما أخبر، عَزَّ وَجَلَّ، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، **إنما معناه استولى**، قال: اسكت ما أنت وهذا؟ لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل استولى، أما سمعت النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد)[(٣)]

فيه تفسير الاستواء بالعلو، وفيه تسمية التأويل (معنى)، كما قال السائل هنا: (إنما معناه: استولى)، ولهذا قال من قال من السلف: لا كيف ولا معنى، رداً على المشبهة، والمؤولة.

---

(١) انظر: ص٤٦٣.

(٢) رواه ابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٤٤).

(٣) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٤٤٢)، والخطيب الغدادي في تاريخه (٥/ ٢٨٣)، وابن قدامة في إثبات صفة العلو، ص١٧٤، والذهبي في العلو، ص١٨٠، وصحح الألباني إسناده في مختصر العلو، ص٧٥.

٣٣ ـ الإمام يحيى بن معين رَحِمَهُ اللهُ (ت٢٣٣هـ)

عن أبي عثمان الطيالسي قال: قال يحيى بن معين: (إذا قال لك الجهمي كيف ينزل فقل كيف يصعد)[١].

وفي إثبات الصعود المقابل للنزول، دليل على إثبات المعنى، و(الكيف في الحالين منفي عن الله تعالى لا مجال للعقل فيه) كما قال الذهبي رَحِمَهُ اللهُ.

وإثبات الصعود: إما أن يكون مستنده تفسير الاستواء كما جاء عن ابن عباس وأبي عبيدة.

وإما أن يكون مستنده ما جاء في روايات حديث النزول من أنه يصعد بعد النزول.

قال الدكتور عبد القادر بن محمد الغامدي: (هذه الزيادات جاءت من طرق أخرى وبعضها صحيح. فعند الدارقطني من طريق يونس بن أبي إسحاق عن أبيه عن الأغر أبي مسلم عن أبي هريرة، وفي آخره: «ثم يصعد إلى السماء». قال الدارقطني عن هذه الزيادة: زاد يونس بن أبي إسحاق زيادة حسنة.

وعند ابن أبي عاصم والدارقطني من طريق مالك بن سُعير، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت وأبي إسحاق، عن الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد مرفوعاً حديثه في آخره: «ثم يرتفع» قال الشيخ الألباني: إسناده جيد.

وعند أبي عوانة من طريقين أحدهما صحيح والآخر حسن إن شاء الله ـ في حديث أبي هريرة وأبي سعيد ـ: «حتى ينفجر الفجر ثم يصعد»)[٢].

وهذه الروايات صريحة في تثبيت معنى النزول والصعود.

وقال ابن معين رَحِمَهُ اللهُ: (إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل، فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يريد)[٣].

---

(١) رواه ابن بطة في الإبانة (٣/٢٠٦) رقم (١٦١)، والذهبي في العلو، ص١٧٥.

(٢) صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، ص١٨٠.

(٣) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٢/٢٦٣) رقم (٣٠٦).

وفيه إثبات أن النزول فعل يفعله الرب تبارك وتعالى.

وقال ابن وضاح: سألت يحيى بن معين عن التنزل فقال: أقر به ولا تحد فيه بقول. كل من لقيت من أهل السُّنَّة يصدق بحديث التنزل. قال: وقال لي ابن معين: صدّق به ولا تصفه)[١].

وفيه الإقرار بالنزول، ونفي الحد والصفة له؛ أي: الكيف، وهذا فرع فهم النزول، فلو لم يُفهم للنزول معنى، لما كان التحذير من وصفه والإيمان بالتصديق به.

وقد أدخل (المفوض) هذا الإمام الكبير في حزب المفوضين معتمداً على هذا النقل الأخير، دون أن يعلق عليه، وليس فيه دلالة لما ذهب إليه، وهذا صنيعه مع كثير من الأئمة ينسب إليهم الباطل بأوهى حجة.

٣٤ ـ الإمام علي بن المديني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٣٤هـ)

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: (قال أبو بكر بن مردويه: حدثنا عبد الله بن جعفر، حدثنا هارون بن سليمان، أنبأنا علي بن عبد الله المديني، أنبأنا موسى بن إبراهيم بن كثير بن بشير بن الفاكه الأنصاري، سمعت طلحة بن خراش بن عبد الرحمٰن بن خراش بن الصمة الأنصاري، قال: سمعت جابر بن عبد الله، قال: نظر إلي رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: «**يا جابر، ما لي أراك مهتماً**» قال: قلت: يا رسول الله، استشهد أبي وترك ديناً وعيالاً. قال: فقال: «**ألا أخبرك ما كلم الله أحداً قط إلا من وراء حجاب، وإنه كلم أباك كفاحاً**» ـ قال علي: الكفاح المواجهة ـ فقال: «**سلني أعطك**». قال: أسألك أن أرد إلى الدنيا فأقتل فيك ثانية، فقال الرب ﷻ: «**إنه سبق مني القول أنهم إليها لا يرجعون**». قال: أي رب فأبلغ من ورائي. فأنزل الله ﷻ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا﴾ الآية»)[٢].

---

(١) رواه ابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٥٠).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٣)، وانظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٢١/ ٢٣٢).

قلت: وتفسير الكفاح بالمواجهة لا يجرؤ عليه مفوض!

وقد جاء هذا التفسير عن جماعة، منهم صاحب الغريبين، الإمام أبو عبيد الهروي (ت٤٠١هـ)، فقد قال رحمه الله: (وفي الحديث أن رجلاً من شهداء أحد كلمه الله كفاحاً؛ أي مواجهة، ليس بينهما حجاب)[1].

٣٥ ـ الإمام إسحاق بن راهويه رحمه الله (ت٢٣٨هـ)

روى أبو عثمان الصابوني رحمه الله بإسناده عن (أحمد بن سعيد بن إبراهيم بن عبد الله الرباطي يقول حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق بن إبراهيم؛ يعني: ابن راهويه، فسئل عن حديث النزول أصحيح هو قال: نعم، فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة، قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ فقال له إسحاق: أثبته فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبته فوق. فقال إسحاق: قال الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] فقال الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم)[2].

وروى النجاد عنه أنه قال: دخلت على ابن طاهر فقال: ما هذه الأحاديث؟ تروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام، فقال: ينزل ويدع عرشه؟ فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ قال: نعم، قلت: فلم تتكلم في هذا؟)[3].

---

(١) الغريبين في القرآن والحديث (٥/ ١٦٤٠)، ونقله عنه قوام السُّنَّة الأصفهاني، في الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٩٠).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ص١٩٦، وصحح الألباني إسناده في مختصر العلو، ص١٩٣.

(٣) صححه الألباني في مختصر العلو، ص١٩٢، وقال: (في قول إسحاق رحمه الله تعالى: (يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش) إشارة منه إلى تحقيق أن نزوله تعالى ليس كنزول المخلوق، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا دون أن يخلو منه العرش ويصير العرش فوقه، وهذا مستحيل بالنسبة لنزول المخلوق الذي يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر، وهذا الذي أشار إليه إسحاق هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها، أنه تعالى لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء، =

وهذا يدل على إثبات ابن راهويه رَحِمَهُ اللَّهُ لمعنى النزول، وربطه بصفة العلو، كما سيأتي في كلام ابن أبي عاصم وابن خزيمة وابن عبد البر رحمهم الله.

وأيضاً فاستدلاله بقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢] دليل على عقله لمعنى النزول، وأنه قربٌ وفعل يفعله الرب بمشيئته، وإلا لما كان لهذا الاستدلال وجه.

وقال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقال حرب بن إسماعيل: (قلت لإسحاق بن راهويه في قول الله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] كيف تقول فيه؟ قال: حيث ما كنت فهو أقرب إليك من حبل الوريد، وهو بائن من خلقه) ثم ذكر عن ابن المبارك: (هو على عرشه بائن من خلقه) ثم قال: وأعلى شيء من ذلك وأثبته قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] رواه الخلال في السُّنَّة له، عن حرب)[1].

قلت: إثباته المباينة، وإيراده أثر ابن المبارك وآية الاستواء، وجعْلُ ذلك كله في مقابل (قرب الله لعباده)، دالٌ على فهمه للعلو على حقيقته، وتفسيره للاستواء بالعلو على العرش.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في حديث أبي رزين: «أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: على عماء تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء»: (قوله: (في عماء قبل أن يخلق السموات والأرض) «**تفسيره**» عند أهل العلم أنه كان في عماء؛ يعني: سحابة)[2].

وفيه **تفسير** العماء، وإقرار الحديث المشتمل على السؤال عن الله بأين.

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهو الصواب). فراجع بسط ذلك في كتابه «شرح حديث النزول» ص٤٢ ـ ٥٩).

(١) العرش للذهبي (٢/ ٣١٢)، وانظر: مسائل حرب الكرماني (٣/ ١١١١).

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة (٣/ ١٧٠) رقم (١٢٧)، وإسناده صحيح كما قال محققه.

٣٦ ـ الإمام قتيبة بن سعيد رحمه الله (ت٢٤٠هـ)

قال رحمه الله: (هذا قول الأئمة في الإسلام والسُّنَّة والجماعة: نعرف ربنا في السماء السابعة **على عرشه**، كما قال جل جلاله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾) [طه: ٥].

قال الذهبي رحمه الله: (فهذا قتيبة في إمامته وصدقه قد نقل الإجماع على المسألة، وقد لقي مالكا والليث وحماد بن زيد والكبار، وعمر دهراً وازدحم الحفاظ على بابه)[١].

قلت: فانظر تفسير السلف لقوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وتذكر ما قاله المتكلمون: السلف يقولون: استواء لا نعلمه!

٣٧ ـ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (ت٢٤١هـ)

وكلامه كثير طيبٌ في إثبات العلو الذاتي، والكلام والصوت، والفعل الاختياري، والرد على المعطلة.

قيل له رحمه الله: الله فوق السماء السابعة **على عرشه بائن من خلقه**، وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم، هو على عرشه ولا يخلو شيء من علمه[٢].

وقال الخلال: (أخبرني عبد الملك الميموني أنه سأل أبا عبد الله ما تقول فيمن يقول: إن الله ليس على العرش؟ قال: كلامهم كله يدور على الكفر)[٣].

وقال في رواية أبي طالب: (﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]

---

(١) العلو، ص١٧٤.

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة، تتمة الرد على الجهمية (٣/ ١٥٩) برقم١١٥، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (٣/ ٤٤٥) برقم٦٧٤، وابن قدامة في إثبات صفة العلو، ص١٦٧، والذهبي في العرش (٢/ ٣١٦) وفي العلو، ص١٧٦، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ٢٠٠) وعزاه لكتاب السُّنَّة للخلال.

(٣) نقله في بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٧٠٥).

فمن قال: إن الله لا يُرى فقد كفر)[١].

قال القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ اللهُ بعد نقله: (وظاهر هذا أن أحمد أثبت **مجيء ذاته**؛ لأنه احتج بذلك على جواز رؤيته، وإنما يحتج بذلك على جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافاً إلى الذات)[٢].

ونقل عنه عبد الواحد التميمي: (**وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع**)[٣].

وقال الخلال: (وأنبأنا أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله وقيل له إن عبد الوهاب قد تكلم وقال: من زعم أن الله كلم موسى **بلا صوت فهو** جهمي عدو الله وعدو الإسلام، فتبسم أبو عبد الله وقال ما أحسن ما قال، عافاه الله)[٤].

وقال عبد الله بن أحمد: (سألت أبي رَحِمَهُ اللهُ عن قوم يقولون: لما كلم الله عَزَّ وَجَلَّ موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى إن ربك عَزَّ وَجَلَّ تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت.

وقال أبي رَحِمَهُ اللهُ: حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إذا تكلم الله عَزَّ وَجَلَّ سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان» قال أبي: وهذا الجهمية تنكره. وقال أبي: هؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس. من زعم أن الله عَزَّ وَجَلَّ لم يتكلم فهو كافر، إلا أنا نروي هذه الأحاديث كما جاءت)[٥].

(وذكر صالح بن أحمد بن حنبل، وحنبل أن أحمد قال جبريل **سمعه من الله تعالى**، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والصحابة سمعته من

---

(١) الإبانة لابن بطة (٣/ ٥٣) (٤٩)، وإبطال التأويلات (١/ ١٣٢) رقم (١٢١).

(٢) إبطال التأويلات (١/ ١٣٢).

(٣) اعتقاد الإمام أحمد، لعبد الواحد التميمي، ص٢٩٦، وسبق أنه لا يعتمد على ما في هذا الاعتقاد، لكن أوردت قوله هنا؛ لأن (المفوّض) قد نقله ضمن كلام طويل يستدل به على تفويض أحمد! ولم يعلق بكلمة على هذه الجملة الصريحة في إثبات معنى الاستواء وأنه العلو والارتفاع.

(٤) نقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٢/ ٣٨).

(٥) السُّنَّة لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٨٠).

النبي ﷺ)[١].

وأنكر رَحِمَهُ اللَّهُ التشبيه، وبيّن قول المشبهة.

قال في رواية حنبل: (المشبهة تقول: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه)[٢].

فأما من أثبت اليد والقدم ولم يقل: كيدي، أو كقدمي، فليس مشبهاً، وسيأتي مثله عن إسحاق رَحِمَهُ اللَّهُ.

قلت: ألا يستحي من ينسب إمام أهل السُّنَّة للتفويض!

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٦٠)، وانظر: الإبانة لابن بطة (٦/ ٣٢).

والأشعرية يقولون: سمع موسى كلام الله النفسي! وهذا باطل؛ فإن المسموع لا يكون إلا صوتاً، كما قال العمراني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٥٨هـ) في رده على الغزالي: (قولك: إن الله أسمع موسى بغير حرف ولا صوت، مخالف لما أخبر الله عن ذلك بكتابه فقال: (فاستمع لما يوحى إنني أنا الله لا إلٰه إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) فأمر الله بالاستماع إلى ما يوحي، **والاستماع عند العرب لا يكون إلا إلى صوت وحرف، ولا يكون الاستماع إلى الصفة القائمة بالذات لأن ذلك لا يعقل، ألا ترى أنه لو قال: استمع إلى بصر الله وسمعه وحياته وقدرته لكان ذلك محالاً من الكلام**، وهي صفات قائمة بالذات) انتهى من الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٩٣).

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ في (الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم) ص٤٩: (فإذا ثبت هذا لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه موسى إلا صوتاً وحرفاً؛ فإنه لو كان معنى في النفس وفكرة وروية لم يكن ذلك تكليماً لموسى، ولا موسى يسمع، ولا يتعدى الفكر، ولا يسمى مناداة) انتهى.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى وسمع موسى لكلام الله يدل على أنه كلمه بصوت؛ فإنه لا يُسمع إلا الصوت؛ وذلك أن الله قال في كتابه عن موسى: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾﴾ [طه: ١٣]، وقال في كتابه: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣، ١٦٤]، ففرَّق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى؛ كما فرَّق أيضاً بين النوعين في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] ففرَّق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب؛ فلو كان تكليمه لموسى إلهاماً ألهمه موسى من غير أن يَسمع صوتاً، لم يكن فرقٌ بين الإيحاء إلى غيره والتكليم له، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا وعُلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دلّ ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يُدرَك بالقلوب؛ إنما هو كلامٌ مسموعٌ بالآذان، ولا يُسمَع بها إلا ما هو صوت) انتهى من مجموع الفتاوى (٦/ ٥٣١).

(٢) إبطال التأويلات (١/ ٤٣).

وأين المفوض الذي يثبت العلو، والبينونة، والصوت، ويفسر الاستواء بالعلو والارتفاع، ويثبت الحد ـ كما سيأتي ـ والمجيء وغيره؟!

وقد اعتمد (المفوض) على ما جاء عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قوله: (لا كيف ولا معنى) وسيأتي توضيحه مفصلاً، وبيان أنه رد على المشبهة والمؤولة.

واعتمد على الاعتقاد الذي كتبه أبو الفضل عبد الواحد التميمي، وتقدم التعليق عليه أول هذا المبحث، لكن أشير هنا إلى أنه ليس في كلامه الطويل تفويض معنى صفة من الصفات، وإنما غايته نفي الجارحة، ونفي التركيب، ونفي الأعضاء، وكل هذا لا يعارض إثات الصفات على الحقيقة، كما ظن (المفوض)[1].

وفي جملة ما نقله كلمات تنافي التفويض غاية المنافاة، بل فيها إبطال عقيدة المفوض:

١ ـ فقد جاء فيها: (وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع)

وهذا وحده كاف في إبطال التفويض؛ لأنه فسّر الصفة وصرح بمعناها.

٢ ـ وفيه: (وكان يقول إن الله مستو على العرش المجيد).

وتقدم أن هذا التصرف في اللفظ من ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ [البقرة: ٢٩] إلى (مستو) لا يكون إلا مع عقل المعنى.

٣ ـ وفيها: (بل وجه وصفه بقوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ومن غير معناه فقد ألحد عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى، وصفة له لا تفنى، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد ألحد، ومن غير معناه فقد كفر).

وإثبات صفة الوجه لله على الحقيقة دون المجاز، مبطل للتفويض؛ وهادم لبنيان (المفوض) الذي بناه على أساس أن الوجه لا يكون حقيقة إلا جارحة!

---

(١) انظر: الجواب عن الشبهة السادسة (شبهة التجسيم).

وفيه أن مذهب المؤولة الذي يقولون: وجهه: نفسه أو ذاته، إلحاد. و(المفوض) يراه مذهباً سائغاً.

٤ ـ وفيه: (وكان يقول إن لله تعالى يدين، وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين ولا جسم من الأجسام).

وهذا صريح في إثبات صفة اليدين، وأما الجارحة والعضو والمركب، فلا أحد يقول به من أهل السُّنَّة!

هذا كله قد نقله (المفوض) وفرح به وقال: حقيق أن يكتب بماء الذهب!

ونحن نزيد على ما ذكره (المفوض)، فنقول:

وجاء فيه: (وكان يقول إن القرآن كيف تصرف غير مخلوق، **وأن الله تعالى تكلم بالصوت والحرف**، وكان يبطل الحكاية، **ويضلل القائل بذلك**، وعلى مذهبه أن من قال: إن القرآن عبارة عن كلام الله فقد جهل وغلط)[1].

٣٨ ـ الإمام الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله (ت٢٤٣هـ)

قال رحمه الله: (وأما قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾) ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] و﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] و﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ﴾ [الإسراء: ٤٢] فهذه وغيرها مثل قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ﴾ [السجدة: ٥] فهذا مقطع يوجب أنه **فوق العرش**، فوق الأشياء منزه عن الدخول في خلقه، لا يخفى عليه منهم خافية؛ لأنه أبان في هذه الآيات أن **ذاته بنفسه فوق عباده**؛ لأنه قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]؛ يعني: فوق العرش، والعرش على السماء؛ لأن من كان فوق شيء على السماء فهو في السماء، وقد قال مثل ذلك: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]؛ يعني: على الأرض، لا يريد الدخول في جوفها، وكذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]؛ يعني:

---

(١) اعتقاد الإمام أحمد، ص٢٩٣.

فوقها، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ثم فصل فقال: ﴿أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦] ولم يصله بمعنى فيشتبه ذلك، فلم يكن لذلك معنى ـ إذ فصل بقوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٧] ثم استأنف التخويف بالخسف ـ إلا أنه **على العرش فوق السماء**. وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ﴾ [السجدة: ٥] الآية، وقال: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤] فبين عروج الأمر وعروج الملائكة، ثم وصف صعودها بالارتفاع **صاعدة إليه** فقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥] ثم قال: ﴿فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ﴾ [السجدة: ٥] مقدار صعودها، وفصَله من قوله: ﴿إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥] كقول القائل: صعدت إلى فلان في يوم أو في ليلة، وإنّ صعودك إليه في يوم، **فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله جلَّ وعزَّ وإن كانوا لم يروه ولم يساووه في الارتفاع في علوه**، فإنهم قد صعدوا من الأرض وعرجوا بالأمر إلى العلو الذي الله ﷻ فوقه.

وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وكلام الملائكة أكثر وأطيب من كلام الآدميين، فلم يقل: ينزل إليه الكلم الطيب.

وقال عن عيسى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾ [النساء: ١٥٨] ولم يقل: عنده.

وقال عن فرعون: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧] ثم استأنف فقال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗا﴾ [غافر: ٣٧] فيما قال لي إنه في السماء، فطلبه حيث قال له موسى، مع الظن منه بموسى عليه السلام أنه كاذب، ولو أن موسى عليه السلام أخبره أنه في كل مكان بذاته لطلبه في الأرض، أو في بيته وبدنه، ولم يتعنّ ببنيان الصرح)[1].

وقال أبو بكر الكلاباذي رحمه الله: (وقالت طائفة منهم **كلام الله حروف وصوت**، وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى في ذاته غير مخلوق، وهذا قول حارث المحاسبي)[2].

---

(١) فهم القرآن، ص٣٤٩

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص٤٠، وإثبات المحاسبي للحرف والصوت يناقض =

فانظر إثباته للعلو، والصعود والعروج إليه، والحرف والصوت، وتفسيره للاستواء، واستدلاله بما جرى بين موسى عليه السلام مع فرعون، وهذا كله عند المفوضة تجسيم وتحديد!

٣٩ ـ الإمام البخاري رحمه الله (ت٢٥٦هـ)

قال رحمه الله في إثبات الصوت: (وأن الله عز وجل **ينادي بصوت** يسمعه من بعُد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله جل ذكره.

قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل على أن **صوت الله** لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوته جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب وأن الملائكة يصعقون من صوته، فإذا تنادي الملائكة لم يَصعقوا)(١).

ومن نظر في كتاب «التوحيد والرد على الجهمية» من صحيحه استبان له معتقد هذا الإمام الكبير، وأيقن أنه مثبت للصفات، راد على الجهمية والمعطلة.

قال رحمه الله: (باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ [التوبة: ١٢٩] قال أبو العالية ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] ارتفع، ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٩] خلقهن. وقال مجاهد ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ [الأعراف: ٥٤] علا على العرش).

وقال: (باب قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] . . . باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩] . . . باب قول الله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] . . . باب قول الله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله: جلَّ ذكره ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقال أبو جمرة عن ابن عباس: بلغ أبا ذر مبعث النبي ﷺ فقال لأخيه: اعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه يأتيه الخبر **من السماء**. وقال

= مذهب ابن كلاب، وقد كان أحمد رحمه الله هجر المحاسبي لموافقته لابن كلاب في بعض المسائل، وانظر: درء التعارض (٣/ ٣٧٠).

(١) خلق أفعال العباد، ص١٤٩.

مجاهد: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، يقال ذي المعارج الملائكة **تعرج إلى الله**... باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] ... باب كلام الرب مع جبريل **ونداء الله** الملائكة... باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم... باب قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمن: ٢٩] و﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] وقوله تعالى ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ [الطلاق: ١] وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: «**إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة**».

٤٠ ـ الإمام إسماعيل بن يحيى المزني رحمه الله (ت٢٦٤هـ)

قال رحمه الله: (الحمد لله أحق من ذكر، وأولى من شكر، وعليه أثني، الواحد الصمد الذي ليس له صاحبة ولا ولد، جلّ عن المثيل فَلَا شَبيه لَهُ وَلَا عديل، السَّميع البصير، العليم الخبير، المنيع الرفيع، عالٍ على عرشه في مجده بذاته، وهو دانٍ بعلمه من خلقه، أحاط علمه بالأمور، وأنفذ في خلقه سابق المقدور، وهو الجواد الغفور ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ۝١٩﴾ [غافر: ١٩])[١].

وقال رحمه الله: (**عَالٍ** على عرشه **بَائِنٌ من خلقه**، موجود وليس بمعدوم ولا بمفقود)[٢].

وذكر أن هذه العقيدة مجمع عليها، فقال: (هذه مقالات وأفعال **اجْتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى**، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضى، وجانبوا التكلف فيما كفوا فسددوا بعون الله ووفقوا، لم يَرْغَبُوا عن الاتباع فيقصروا، ولم يجاوزوه تزيّداً فيعتدوا، فنحن بالله واثقون، وعليه

(١) شرح السُّنَّة، للمزني، ص٧٥، ت: جمال عزون، ط. مكتبة الغرباء الأثرية.

(٢) السابق، ص٨٠.

متوكلون، وإليه في اتباع آثارهم راغبون)[١].

قلت: فما يقول المفوض في كلام هذا الإمام؟ وهل يرميه بالتجسيم والتحديد؟!

وما يقول في هذا الإجماع، وهل يمكنه أن ينقل عشر معشاره في أن الله (لا داخل العالم ولا خارجه)؟!

وهل كان المزني وشيخه الشافعي ومن عاصره على التشبيه والتجسيم، وما عرفوا التنزيه؟!

إن من أثبت العلو الذاتي والبينونة، هو محدِّد مجسم مشبه في نظر هؤلاء، لكنهم لا يتجاسرون على رمي الشافعي وأحمد والمزني وأقرانهم وشيوخهم بذلك، ويدعون أنهم معظمون للسلف، مقتدون بهم، في حين أن نصوص الأئمة المنقولة عنهم بألفاظهم بعيدة عن مذهب القوم، وإنما هي محض دعاوى لم يقيموا عليها بينات!

٤١ ـ الإمام ابن قتيبة الدينوري رحمه الله (ت٢٧٦هـ)

قال رحمه الله: (الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته، أو حيث انتهى رسوله، **ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب، وتضعه عليه،** ونمسك عما سوى ذلك)[٢].

وهذا صريح كما ترى في إثبات المعنى الذي تعرفه العرب، وتضع اللفظ له، وهذا المعنى ـ بعينه ـ هو الذي يزعم المتكلمون أنه يجب تنزيه الله تعالى عنه، ثم ينسبون ذلك للسلف!

وقال رحمه الله في صفة اليد: (وما ننكر أن اليد قد تتصرف على ثلاثة وجوه من التأويل أحدها النعمة، والآخر القوة من الله ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ ۝٤٥﴾ [ص: ٤٥] يريد: أولي القوة في دين الله والبصائر، ومنه يقول الناس: ما لي

---

(١) السابق، ص٨٩

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ص٣٠.

بهذا الأمر يد، يعنون: ما لي به طاقة. **والوجه الثالث: اليد بعينها**.

ولكن لا يجوز أن يكون أراد في هذا الموضع النعمة؛ لأنه قال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] والنعم لا تُغل، وقال: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] معارضة بمثل ما قالوا، ولا يجوز أن يكون أراد غلت نعمهم، ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ولا يجوز أن يريد نعمتاه مبسوطتان... **فإن قال لنا: ما اليدان هٰهنا؟ قلنا له: هما اليدان اللتان تعرف الناس**؛ كذلك قال ابن عباس في هذه الآية: «اليدان اليدان»، وقال النبي ﷺ: «**كلتا يديه يمين**» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا نعمة أو نعمتين؟!، وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فنحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله، **ولا نتجاهل**، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه، **ولكنا لا نقول: كيف اليدان؟** وإن سئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عما لم يقل)[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صفة الاستواء: (وقالوا في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ أنه استولى. وليس يعرف في اللغة استويت على الدار أي استوليت عليها، وإنما استوى في هذا المكان: استقر، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾؛ أي: استقررت... وأما قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ فإنه أراد: عمد لها وقصد، فكل من كان في شيء ثم تركه، لفراغ، أو غير فراغ، وعمد لغيره، فقد استوى إليه)[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صفة الضحك: (وقالوا في الضحك: هو مثل قول

---

(١) الاختلاف في اللفظ، ص٢٦ ـ ٢٨.

(٢) السابق، ص٣٦، وهنا علق الكوثري بقوله: (تفسير الاستواء بالاستقرار تشبيه قبيح... **وجميع السلف** على إيراد هذه الآية كما جاءت من غير تفسير ولا تأويل) انتهى. **قلت**: تأمل قوله، فإن مثل هذا الرجل لا يخفى عليه تفسير ابن عباس ومجاهد وأبي العالية وأبي عبيدة والفراء وغيرهم للاستواء، كما سبق نقله عنهم.

قلت: والعجب من ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، مع علمه واطلاعه يقول في تفسير قوله تعالى (ثم استوى على العرش) من سورة الأعراف: (وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية) فأين هو من تفسير ابن عباس ومن ذكرنا؟! وابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مضطرب في هذا الباب، كما سيأتي بيانه.

العرب: ضحكت الأرض إذا طلع فيها ضروب الزهر، وضحكت الطلعة إذا انفتق كافورها عن بياضها، وضحك المزن: إذا لمع فيه البرق. وليس من هذه شيء إلا وللضحك فيه معنى حدث. فإن كان الضحك الذي فروا منه فيه تشبيه بالإنسان، فإن في هذا تشبيها بهذه المعاني)[(١)].

٤٢ ـ الإمام أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي رحمه الله (ت٢٧٧هـ)

روى ابن المحب في الصفات بسنده عن أبي حاتم أنه قال: (من قال: النزول غير النزول وما أشبهه فهو كافر جهمي)[(٢)].

٤٣ ـ الإمام أبو عيسى الترمذي رحمه الله (ت٢٧٩هـ)

روى حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «**إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه فيربيها لأحدكم كما يربي أحدكم مهره، حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد، وتصديق ذلك في كتاب الله** عز وجل: ﴿هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]، و﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]».

ثم قال: (وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السُّنَّة والجماعة. **وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا: هذا تشبيه.**

وقد ذكر الله عز وجل في غير **موضع** من كتابه اليد **والسمع والبصر**، فتأولت الجهمية هذه الآيات، **ففسروها على غير ما فسر أهل العلم**، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد هاهنا القوة.

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل

---

(١) الاختلاف في اللفظ، ص٣٩، ومقصوده بالتشبيه بالإنسان، أي في زعمهم.

(٢) عقيدة أبي حاتم وأبي زرعة، لمحمود الحداد، ص١٣٠.

يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه.

وأما إذا قال كما قال الله تعالى، يد، وسمع، وبصر، ولا يقول: كيف؟، ولا يقول: مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١])(١).

وقد أخبر رَحِمَهُ اللهُ أن الجهمية هم الذي يقولون: اليد بمعنى القوة، فليس هذا قولاً سائغاً كما يدعي المفوض! وأخبر أن الجهمية فسروا نصوص هذه الصفات على **غير ما فسر أهل العلم**، وهذا يعني أن لها **تفسيراً** عند أهل العلم مغايراً لتفسير الجهمية، وقرن بين اليد والسمع والبصر، ولا أحد يقول: إن السمع والبصر لا يدري معناهما!

وروى حديث أبي هريرة: «والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجُلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ثم قرأ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣]».

ثم قال: (هذا حديث غريب من هذا الوجه، ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد وعلي بن زيد قالوا: لم يسمع الحسن من أبي هريرة.

وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه. علم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان، **وهو على العرش كما وصف في كتابه**)(٢).

وفيه أن أهل العلم يفسرون نصوص الصفات، وفيه إثبات العلو.

وروى حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفيه: «ويبقى المسلمون، فيطلع عليهم رب العالمين، فيقول: ألا تتبعون الناس؟، فيقولون: نعوذ بالله منك، الله ربنا، وهذا مكاننا، حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم، ثم يتوارى، ثم يطلع،

(١) سنن الترمذي (٣/ ٥٠) عند الحديث رقم (٦٦٢).

(٢) سنن الترمذي (٥/ ٤٠٣) عند الحديث رقم (٣٢٩٨)، وحديث أبي هريرة ضعيف كما ذكر الترمذي.

فيقول: ألا تتبعون الناس؟ فيقولون: نعوذ بالله منك، الله ربنا، وهذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم، ثم قالوا: وهل نراه يا رسول الله؟ قال: «**وهل تتمارون في رؤية القمر ليلة البدر؟**» قالوا: لا يا رسول الله؟ قال: «**فإنكم لا تتمارون في رؤيته تلك الساعة، ثم يتوارى، ثم يطلع عليهم، فيعرِّفهم بنفسه، ثم يقول: أنا ربكم، فاتبعون، فيقوم المسلمون، ويضع الصراط، فيمر عليه مثل جياد الخيل والركاب، وقولهم عليه: سلِّم سلِّم، ويبقى أهل النار، فيطرح منهم فيها فوج، ثم يقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزيد؟ ثم يطرح فيها فوج آخر، فيقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزيد؟ ثم يطرح فيها فوج آخر، فيقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزيد؟ حتى إذا أُوعبوا فيها وضع الرحمٰن قدمه فيها، فانزوى بعضها إلى بعض، ثم قال: قط، قالت: قط قط**».

ثم قال: (وقد روي عن النبي ﷺ روايات كثيرة مثل هذا ما يذكر فيه أمر الرؤية أن الناس يرون ربهم، وذكر القدم، وما أشبه هذه الأشياء، والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف؟

وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت، ويؤمن بها، **ولا تفسر، ولا تتوهم، ولا يقال كيف**؟ وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه.

ومعنى قوله في الحديث: «فيعرّفهم نفسه»؛ يعني: يتجلى لهم)[1].

فتأمل كيف فسّر ما احتاج إلى تفسير، ففسّر قوله: «فيعرفهم نفسهم» بأنه تعالى يتجلى لهم.

فأهل العلم لهم تفسير، وللجهمية تفسير، وقول السلف: (**لا تفسر، ولا تتوهم، ولا يقال كيف**)؛ أي: لا تفسّر تفسيرات الجهمية، ولا تكيّف تكييفات المشبهة، كما سيأتي إيضاحه في الجواب عن شبهات أهل التفويض.

---

(١) سنن الترمذي (٤/ ٦٩١) عند الحديث رقم (٣٢٩٨)، وحديث أبي هريرة ضعيف.

٤٤ ـ الإمام حرب الكرماني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٨٠هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات العلو والحركة: (وخلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض، وسبع أرضين بعضها أسفل من بعض، وبين الأرض العليا والسماء الدنيا مسيرة خمس مائة عام، وبين كل سماءين مسيرة خمس مائة عام، والماء فوق السماء السابعة، وعرش الرحمٰن فوق الماء، **والله تبارك وتعالى على العرش، والكرسي موضع قدميه**، وهو يعلم ما في السماوات السبع، وما في الأرضين السبع، وما بينهن، وما تحتهن، وما تحت الثرى...).

ثم قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ۝١٦﴾ [ق: ١٦] وبقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] ونحو ذلك من متشابه القرآن فقل: إنما يعني بذلك العلم؛ **لأن الله تبارك وتعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا، يعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه** لا يخلو من علمه مكان، ولله عرش، وللعرش حملة يحملونه، **وله حدٌّ الله أعلم بحده**، والله على عرشه عز ذكره، وتعالى جده، ولا إله غيره.

والله تبارك وتعالى سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حفيظ لا ينسى، يقظان لا يسهو، رقيب لا يغفل، **يتكلم ويتحرك**، ويسمع ويبصر وينظر، ويقبض ويبسط، ويفرح، ويحب ويكره، ويبغض ويرضى، ويسخط ويغضب، ويرحم ويعفو ويغفر، ويعطي ويمنع، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف شاء وكما شاء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[١].

قلت: هذه العقيدة نقلها حرب عمن أدركه من أهل العلم، من أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة.

قال في أول هذا الفصل: (هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل

---

(١) مسائل حرب (٣/ ٩٧٤).

السُّنَّة المعروفين بها المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت **من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أوعاب قائلها فهو مبتدع خارج من الجماعة زائل عن منهج السُّنَّة وسبيل الحق**، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم)[1].

فأين المفوّض عن هذا كله، وهل يستوي من ينقل عن أحمد وإسحاق والحميدي، ومن ينقل عن الرازي والغزالي وأتباعهما! وهل يؤخذ مذهب السلف إلا من مثل هذه المصادر السلفية النقية؟!

٤٥ ـ الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٨٠هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ في إثبات اليدين: (أرأيتم إذا تأولتم أن يد الله نعمته أفيحسن أن تقولوا في قول رسول الله ﷺ: «**يطوي الله السموات بيمنيه يوم القيامة**» أنه يطويها بنعمته؟ أم قوله: «**المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمٰن وكلتا نعمتي الرحمٰن نعمة واحدة**»؟ هذا أقبح محال وأسمج ضلال، وهو مع ذلك ضحكة وسخرية ما سبقكم إلى مثلها أعجمي أو عربي. أم قول رسول الله ﷺ: «**إن الصدقة تقع في يدي الله قبل يدي السائل**» أنها تقع في نعمتي الله؟! أم قول أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «خلق الله الخلق فكانوا في قبضته»؛ أي: نعمته. قال لمن في نعمته اليمنى: ادخلوا الجنة، وقال لمن في نعمته الأخرى: ادخلوا النار؟! أم قول ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «خلق الله أربعة أشياء بيده ثم قال لسائر الأشياء كن فكان»[2] أفيجوز أن تقولوا: خلق الله أربعة أشياء بنعمته ورزقه ثم قال لسائر الخلق: كونوا بلا نعمة ولا رزق فكانوا؟!

---

(١) السابق (٣/ ٩٦٧).

(٢) أثر ابن عمر رواه الدارمي واللالكائي (٣/ ٤٧٧) برقم (٧٣٠) والآجري في الشريعة (٣/ ١١٨٢) برقم (٧٥٦) وغيرهم بإسناد صحيح، ولفظه: (خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش والقلم وعدن وآدم، ثم قال لسائر الخلق: كن فكان).

قد علمت أيها المريسي أن هذه تفاسير مقلوبة خارجة من كل معقول لا يقبله إلا كل جهول، فإذا ادعيت أن اليد عرفت في كلام العرب أنها نعمة، قلنا لك: أجل ولسنا بتفسيرها منك أجهل، غير أن تفسير ذلك يستبين في سياق كلام المتكلم حتى لا يحتاج له من مثلك إلى تفسير.

إذا قال الرجل: لفلان عندي يد أكافئه عليها، علم كل عالم بالكلام أن يد فلان ليست ببائنة منه موضوعة عند المتكلم، وإنما يراد بها النعمة التي يشكر عليها.

وكذلك إذا قال: فلان لي يدٌ وعضد وناصر، علمنا أن فلانا لا يمكنه أن يكون نفس يده عضوه ولا عضده، فإنما عني به النصرة والمعونة والتقوية. فإذا قال: ضربني فلان بيده، وأعطاني الشيء بيده، وكتب لي بيده، استحال أن يقال: ضربني بنعمته، **وعلم كل عالم بالكلام أنها اليد التي بها يضرب، وبها يكتب، وبها يعطي،** لا النعمة،... **ولا يجوز الكلام في آيات الصفات وأحاديث الإثبات لها ونفي المثلية عنها، والإيمان بها إلا بما يعرف من اللغة العربية على سياق الكلام وملازمته،** والله أعلم. ولا يجوز لك أيها المريسي **أن تنفي اليد التي هي اليد** لما أنه وُجد في فرط كلام العرب أن اليد قد تكون نعمة وقوة، ولكن هذا في سياق الكلام معقول، وذلك في سياق الكلام معقول... فلما قال الله ﷻ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] استحال فيهما كل معنى **إلا اليدين**، كما قال العلماء الذين حكينا عنهم)[(١)].

فتأمل هذا الكلام النفيس، والقاعدة البينة في نصوص الصفات، وأنها يرجع فيها إلى ما عرف من لغة العرب، على سياق الكلام، فأين المفوضة من هذا؟!

وقال رحمه الله: (فروى المعارض عن بشر المريسي قراءة منه بزعمه، وزعم أن بشرا قال له: اروه عني، أنه قال في قول الله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فادعى أن بشراً قال: يعني الله بذلك: أني وليت

(١) نقض الدارمي على المريسي، ص١٢٣ ـ ١٢٥، ت: منصور السماري.

خلقه، وقوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] تأكيد للخلق، لا أنه خلقه بيد.

فيقال لهذا المريسي الجاهل بالله وبآياته: فهل علمت شيئاً مما خلق الله ولي خلق ذلك غيرُه، حتى خص آدم من بينهم أنه وليَ خلقه من غير مسيس بيده فسمِّه؟ وإلا فمن ادعى أن الله لم يلِ خلق شيء صغير أو كبير فقد كفر. غير أنه ولي خلق الأشياء بأمره وقوله وإرادته، **وولي خلق آدم بيده مسيساً**[1] لم يخلق ذا روح بيديه غيره، فلذلك خصه وفضله وشرف بذلك ذكره، لولا ذلك ما كانت له فضيلة في ذلك على شيء من خلقه؛ إذ خلقهم بغير مسيس في دعواك.

وأما قولك: «تأكيد للخلق» فلعمري إنه لتأكيد جهلت معناه، فقلبته، **إنما هو تأكيد اليدين وتحقيقهما وتفسيرهما، حتى يعلم العباد أنها تأكيد مسيس بيد**، لما أن الله تعالى قد خلق خلقاً كثيراً في السموات والأرض أكبر من آدم وأصغر، وخلق الأنبياء والرسل، وكيف لم يؤكد في خلق شيء منها ما أكد في آدم؛ إذ كان أمر المخلوقين في معنى يدي الله كمعنى آدم عند المريسي، فإن يك صادقاً في دعواه فليسمّ شيئاً نعرفه، وإلا فإنه الجاحد بآيات الله المعطل ليدي الله). إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فأكد الله لآدم الفضيلة التي كرمه وشرفه بها وآثره على جميع عباده، إذ كل عباده خلقهم بغير مسيس بيد، وخلق آدم بمسيس)[2].

٢ ـ وقال في صفة الإتيان والمجيء: (قال أبو سعيد: فمما يعتبر به من كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ في النزول ويحتج به على من أنكره، قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ

---

(١) روى الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ بسند حسن عن ميسرة أبي صالح مولى كندة، أحد التابعين أنه قال: (إن الله لم يمس شيئا من خلقه غير ثلاث: خلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده). نقض الدارمي ص٩٩، وقال محققه الشيخ منصور السماري في مقدمته: (وقد روي عن غيره من التابعين مثل حكيم بن جابر، ومحمد بن كعب القرظي بأسانيد صحيحة ذكرتها عند التعليق على الأثر في موضعه من الكتاب). وتقدم النقل عن حكيم بن جابر، والكلام على المماسة، انظر: ص٢٣٩.

(٢) نقض الدارمي على المريسي، ص٦٣ ـ ٦٥.

رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] وهذا يوم القيامة إذا نزل الله ليحكم بين العباد، وهو قوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾ ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ﴿٢٦﴾﴾ [الفرقان: ٢٥ ـ ٢٦] فالذي يقدر على النزول يوم القيامة من السموات كلها ليفصل بين عباده، قادر أن ينزل كل ليلة من سماء إلى سماء، فإن ردوا قول رسول الله ﷺ في النزول فماذا يصنعون بقول الله ﷻ، تبارك وتعالى؟)[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولو قد آمنتم باستواء الرب على عرشه وارتفاعه فوق السماء السابعة بدءاً إذ خلقها؛ كإيمان المصلين به، لقلنا لكم: ليس نزوله من سماء إلى سماء بأشد عليه ولا بأعجب من استوائه عليها إذ خلقها بدءاً، فكما قدر على الأولى منهما كيف يشاء، فكذلك يقدر على الأخرى كيف يشاء. وليس قول رسول الله ﷺ في نزوله بأعجب من قول الله تبارك وتعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ومن قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] فكما يقدر على هذا يقدر على ذاك. فهذا الناطق من قول الله ﷻ، وذاك المحفوظ من قول رسول الله ﷺ بأخبار ليس عليها غبار، فإن كنتم من عباد الله المؤمنين، لزمكم الإيمان بها كما آمن بها المؤمنون، وإلا فصرحوا بما تضمرون ودعوا هذه الأغلوطات التي تلوون بها ألسنتكم، فلئن كان أهل الجهل في شك من أمركم، إن أهل العلم من أمركم لعلى يقين.

قال: فقال قائل منهم: معنى إتيانه في ظلل من الغمام، ومجيئه والملك صفّاً صفّاً؛ كمعنى كذا وكذا.

قلت: هذا التكذيب بالآية صراحاً، **تلك معناها بيّن للأمة، لا اختلاف بيننا وبينكم وبين المسلمين في معناها المفهوم المعقول عند جميع المسلمين.** فأما مجيئه يوم القيامة وإتيانه في ظلل من الغمام والملائكة، فلا اختلاف بين الأمة أنه إنما يأتيهم يومئذ كذلك لمحاسبتهم، وليصدع بين خلقه ويقررهم

(١) الرد على الجهمية، ص٦٣.

بأعمالهم، ويجزيهم بها، ولينصف المظلوم منهم من الظالم، لا يتولى ذلك أحد غيره تبارك اسمه وتعالى جده، **فمن لم يؤمن بذلك لم يؤمن بيوم الحساب)**[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في رد قول المريسي: إن إتيان الله في ظلل من الغمام، معناه كقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] وإن الله لا يأتي بنفسه لأنه غير متحرك. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فقوله ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]؛ يعني: مكره من قبل قواعد بنيانهم، فخر عليهم السقف من فوقهم، فتفسير هذا الإتيان: خرور السقف من فوقهم. وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ﴾ [الحشر: ٢] مكر بهم ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ وهم بنو النضير، فتفسير الإتيان مقرون بهما: خرور السقف، والرعب. وتفسير إتيان الله يوم القيامة: منصوص في الكتاب، مفسَّر، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَٱلۡجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةٗ وَٰحِدَةٗ ۝١٤ فَيَوۡمَئِذٖ وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ ۝١٦ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ۝١٧ يَوۡمَئِذٖ تُعۡرَضُونَ لَا تَخۡفَىٰ مِنكُمۡ خَافِيَةٞ ۝١٨﴾ [الحاقة: ١٣ ـ ١٨] إلى قوله: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ۝٢٩﴾[الحاقة: ٢٩] فقد فسر الله تعالى المعنيين تفسيراً لا لبس فيه ولا يشتبه على ذي عقل، فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا: ﴿أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ﴾ [يونس: ٢٤] فحين قال: ﴿أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا﴾ [يونس: ٢٤] علم أهل العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء، وهو على عرشه، فلما قال: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ ۝١٣﴾ [الحاقة: ١٣] الآيات التي ذكرنا، وقال أيضاً: ﴿وَيَوۡمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلۡغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ۝٢٥﴾ [الفرقان: ٢٥] و﴿يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ۝٢١٠﴾ [البقرة: ٢١٠] و﴿دُكَّتِ ٱلۡأَرۡضُ دَكّٗا دَكّٗا ۝٢١ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢١ ـ ٢٢] علم بما قص الله من الدليل وبما حد لنزول الملائكة يومئذ **أن هذا إتيان الله بنفسه يوم**

---

(١) الرد على الجهمية، ص٧٩، ٨٠.

القيامة، ليلي محاسبة خلقه بنفسه، لا يلي ذلك أحد غيره، **وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد**؛ لاختلاف القضيتين. ألا ترى أيها المريسي أنه حين قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] لم يذكر عندها نفخ الصور، ولا تشقق السماء، ولا تنزل الملائكة، ولا حمل العرش، ولا يوم العرض، ولكن قال: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] في دنياهم ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل: ٢٦] فرد الإتيان إلى العذاب، ففرّقَ بين المعنيين ما قُرن بهما من الدلائل والتفسير، **وإنما يصرف كل معنى إلى المعنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول**، لا أن يجد الشيء اليسير في الفَرْط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها من العقول، فيعمد إلى أكثر معاني الأشياء وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات، يغالط بها الجهال، ويروج عليهم به الضلال، فيكون ذلك دليلاً منه على الظنة والريبة، ومخالفة العامة.

والقرآن عربي مبين، تُصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها وأعمّها عندهم، فإن تأول متأول مثلك جاهل في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم، بلا أثر، فعليه البينة على دعواه، وإلا فهو على العموم أبداً، كما قال الله تعالى.

وقد كفانا رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا يحتاج له منك إلى تفسير. ولو لم يأت عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه ﷺ فيه أثر، لم تكن ممن يعتمد على تفسيرك؛ لما أنك فيه ظنين غير أمين. حدثنا نعيم بن حماد ثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه. قال فيقول المؤمنون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه**»[(١)].

قلت: تأمل كلامه رحمه الله في التأكيد على أن القرآن يفسّر بأشهر ما تعرفه

(١) نقض الدارمي على المريسي، ص١٥٥ ـ ١٥٧.

العرب في لغتها، لا فرق في ذلك بين نصوص الصفات وغيرها، وأن الإتيان معلوم معقول معناه عند عامة المسلمين، أما المفوّض فمعرض عن النظر في لغة العرب، وفي سياق الكلام؛ لأنه رضي لنفسه بالجهل والوقوف والشك، فلا يدري ما الإتيان؟ ولا من الذي سيأتي؟ الله أم الملَك أم الأمر؟!

٣ ـ وقال في النزول والحركة، بعد أن أورد حديث النزول ورد على من تأوله بنزول الأمر والرحمة:

(وأما دعواك أن تفسير «القيوم»: الذي لا يزول من مكانه ولا يتحرك، فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه، أو التابعين؛ لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء[1]، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأن

(١) نسبة الحركة إلى الله تعالى، مما اختلف فيه السلف، وفي بيان ذلك يقول شيخ الإسلام ﷺ: (والفعل صفة كمال لا صفة نقص، كالكلام والقدرة، وعدم الفعل صفة نقص، كعدم الكلام وعدم القدرة، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع، وهو المطلوب. وكان الناس قبل أبي محمد ابن كلاب صنفين: فأهل السُّنَّة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث إنه رجع عن قوله. وقد ذكر الحارث في كتاب فهم القرآن عن أهل السُّنَّة في هذه المسألة قولين، ورجح قول ابن كلاب، وذكر ذلك في قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] وأمثال ذلك. وأئمة السُّنَّة والحديث على إثبات النوعين، وهو الذي ذكره عنهم من نقل مذهبهم كحرب الكرماني، وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهما، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة، وأن ذلك هو مذهب أئمة السُّنَّة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السُّنَّة كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور. وقال عثمان بن سعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم.

وطائفة أخرى من السلفية كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح، وأبي بكر بن خزيمة وغيرهم كأبي عمر ابن عبد البر وأمثاله: يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك فعلاً ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة؛ لكونه غير مأثور.

وأصحاب أحمد منهم من يوافق هؤلاء كأبي بكر عبد العزيز، وأبي عبد الله بن بطة، وأمثالهما، ومنهم من يوافق الأولين كأبي عبد الله بن حامد، وأمثاله، ومنهم طائفة ثالثة، كالتميميين، وابن الزاغوني، =

أمارة ما بين الحي والميت التحرك. كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة.

ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك، مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة، إذ فسر نزوله مشروحاً منصوصاً، ووقّت لنزوله وقتاً مخصوصاً، لم يدع لك ولا لأصحابك فيه لبساً ولا عويصاً)(١).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (والآثار التي جاءت عن رسول الله في **نزول الرب تبارك وتعالى تدل على أن الله فوق السمٰوات على عرشه، بائن من خلقه**)(٢).

قلت: استدلاله رَحِمَهُ اللَّهُ بأحاديث النزول على إثبات العلو، وتصريحه بلفظ الحركة والهبوط والارتفاع، تأكيد لما تعرفه العرب من معنى النزول، وأنه نزول من أعلى إلى أسفل، كما سيأتي التصريح به في كلام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ، والمفوض يأبى ذلك وينكره أشد الإنكار؛ لأنه قد رضي لنفسه بالجهل والوقوف والشك، فلا يدرى معنى النزول، ولا من ينزل!

وقد قدح (المفوض) في هذا الإمام الكبير، فقال في أحد هوامشه: (الدارمي رماه جمع من العلماء بالتجسيم، وله كلام في التنزيه، وتحقيق القول فيه له مجال آخر) انتهى.

قلت: وهذا كذب صريح، فمن هم العلماء الذين رموه بالتجسيم؟

وهل غير الكوثري؟!

ومن سلم من الكوثري؟!

قال التاج السبكي في ترجمة الدارمي: (عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد السجستاني الحافظ أبو سعيد الدارمي، محدث هراة، وأحد الأعلام

= وغيرهم يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهم) انتهى من درء التعارض (٦/٢ ـ ٨). وانظر: كلام المحاسبي في فهم القرآن، ص٣٤٥، وكلام حرب في مسائله (٣/ ٩٧٤).

(١) نقض الدارمي على المريسي، ص٥٢.

(٢) الرد على الجهمية ص٦٢، ت: بدر البدر، ط. الدار السلفية. الكويت.

الثقات، ومن ذكره العبادي في الطبقات قائلاً: الإمام في الحديث والفقه. أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه عن البويطي، والحديث عن يحيى بن معين.

قلت: كان الدارمي واسع الرحلة، طوّف الأقاليم، ولقي الكبار... توفي الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في ذي الحجة سنة ثمانين ومائتين.

قال الذهبي: ووهم من قال: سنة اثنتين وثمانين.

للدارمي كتاب في الرد على الجهمية، وكتاب في الرد على بشر المريسي، ومسند كبير، وهو الذي قام على محمد بن كرام الذي تنسب إليه الكرامية وطرده عن هراة)[١].

وفي مقابل ما فعله (المفوض) رام بعض (العابثين) التشكيك في نسبة كتابي الدارمي له، أو الزعم بأنه قد دُسَّ فيه!

وحجتهم أن أحداً لم يطعن في الدارمي قبل الكوثري!

وأن السبكي أثنى عليه، وأن ابن حبان قال عنه إنه أحد أئمة الدنيا![٢].

وبمثل هذا شكك بعضهم في كتاب الغنية للجيلاني، والتوحيد لابن خزيمة كما تقدم التنبيه عليه أول المبحث.

وكل هذا عبث لا علاقة له بالعلم والتحقيق.

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور

٤٦ ـ الحافظ ابن أبي عاصم رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٨٧هـ)

أورد أحاديث في نزول الرب تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا ليلة النصف من شعبان، وكل ليلة، ثم قال: (**وأخبار النزول دالة على أنه في السماء دون الأرض**)[٣].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٣٠٣).

(٢) قال ابن حبان في الثقات (٨/ ٤٥٥): (عثمان بن سعيد الدارمي، أبو سعيد السجستاني، سكن هراة، أحد أئمة الدنيا).

(٣) السُّنَّة لابن أبي عاصم، ص٢٢١، وكتابه دال على إمامته، وعنايته بتقرير مذهب السلف، فانظر فيه: =

وهذا تثبيت لمعنى النزول على ما تعرف العرب من لغتها وأنه يكون من علو، وسيأتي مثله لابن خزيمة وابن عبد البر رحمهما الله.

وقال الحافظ ابن عبد الهادي رحمه الله: (قال الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو بن عاصم النبيل جميع ما في كتابنا كتاب «السُّنَّة الكبير» الذي فيه الأبواب من الأخبار التي ذكرنا أنها توجب العلم، فنحن نؤمن بها لصحتها، وعدالة ناقليها، **ويجب التسليم لها على ظاهرها، وترك تكلف الكلام في كيفيتها**).

فذكر في ذلك النزول إلى سماء الدنيا، والاستواء على العرش)[١].

وفيه إجراء نصوص الصفات على ظاهرها، والتسليم لها، خلافاً للمفوضة القائلين بأن ظاهرها محال ويجب نفيه.

٤٧ ـ الإمام ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى رحمه الله (ت٢٩١هـ)

قال رحمه الله: (استوى أقبل عليه وإن لم يكن معوجاً. ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]: أقبل. و﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]: علا. واستوى وجهه: اتصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى زيد وعمرو: تشابها واستوى فعلاهما وإن لم تتشابه شخوصهما، هذا الذي يعرف من كلام العرب)[٢].

فما قال إمام العربية: استواء لا نعلمه!

وقال في قوله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣]: (أي: رحمة)[٣].

= باب: في ذكر تجلي ربنا ﷻ للجبل عند كلامه لموسى عليه السلام، وباب ماذكر أن الله تعالى في سمائه دون أرضه، وباب ذكر الكلام والصوت والشخص وغير ذلك، وباب ما ذكر عن النبي ﷺ أن الله يضع السموات على أصبع ويطوي السموات والأرض بيده، وباب ما ذكر من ضحك ربنا ﷻ، وباب: في تعجب ربنا من بعض ما يصنع عباده مما يتقرب به إليه.

(١) الكلام على مسألة الاستواء على العرش، لابن عبد الهادي، ص٦٩.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٤٤٣) (٦٦٨)، العلو للذهبي، ص٢١٣.

(٣) مجالس ثعلب (١/ ١٢).

٤٨ ـ الحافظ محمد بن عثمان بن أبي شيبة رَحِمَهُ اللهُ (ت٢٩٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (ثم توافرت الأخبار على أن الله تعالى خلق العرش **فاستوى عليه بذاته**، ثم خلق الأرض والسماوات، فصار من الأرض إلى السماء ومن السماء إلى العرش، فهو فوق السماوات **وفوق العرش بذاته متخلصاً من خلقه، بائنا منهم**، علمه في خلقه، لا يخرجون من علمه)(١).

٤٩ ـ الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللهُ (ت٣١٠هـ)

١ ـ قال في صفة التجلي: (القول في تأويل قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: **فلما اطّلع الرب للجبل**، جعل الله الجبل دكاً؛ أي: مستوياً بالأرض، وخر موسى صعقاً؛ أي: مغشيّاً عليه.

وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: . . . عن ابن عباس في قول الله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال: ما تجلى منه إلا قدر الخنصر)(٢).

٢ ـ وقال في تفسير صفة العجَب: (قوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الصافات: ١٢] اختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء الكوفة: ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات: ١٢] بضم التاء من عجبتُ، بمعنى: بل عظُم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكاً، وتكذيبهم تنزيلي وهم يسخرون. وقرأ ذلك عامة قراء المدينة والبصرة وبعض قراء الكوفة ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾ [الصافات: ١٢] بفتح التاء بمعنى: بل عجبت أنت يا محمد ويسخرون من هذا القرآن)(٣).

٣ ـ وقال في تفسير الاستواء: (وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٩]: **علا عليهن وارتفع**، فدبرهنّ بقدرته،

---

(١) العرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة، تحقيق: د. محمد بن خليفة التميمي، ص٢٩١.
(٢) تفسير الطبري (١٣/٩٧). وقد تقدم الحديث المرفوع في ذلك.
(٣) تفسير الطبري (٢١/٢٢).

وخلقهنّ سبع سمٰوات)[١].

٤ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير صفة الاستهزاء، عند قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]:

(والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: **أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزِئ للمستهزء به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قيله وفعله به مُورِثه مساءةً باطناً. وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر.**

فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله جل ثناؤه قد جعل لأهل النفاق في الدنيا من الأحكام بما أظهروا بألسنتهم، من الإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من عند الله، المدخلهم في عداد من يشمله اسم الإسلام، وإن كانوا لغير ذلك مستبطنين أحكام المسلمين المصدقين إقرارهم بألسنتهم بذلك، بضمائر قلوبهم، وصحائح عزائمهم، وحميد أفعالهم المحققة لهم صحة إيمانهم مع علم الله عَزَّ وَجَلَّ بكذبهم، واطلاعه على خبث اعتقادهم، وشكهم فيما ادعوا بألسنتهم أنهم به مصدقون، حتى ظنوا في الآخرة إذ حشروا في عداد من كانوا في عدادهم في الدنيا، أنهم واردون موردهم، وداخلون مدخلهم. والله جَلَّ جَلَالُهُ مع إظهاره ما قد أظهر لهم من الأحكام الملحقتهم في عاجل الدنيا وآجل الآخرة إلى حال تمييزه بينهم وبين أوليائه، وتفريقه بينهم وبينهم معاً لهم من أليم عقابه ونكال عذابه، ما أعد منه لأعدى أعدائه وشر عباده، حتى ميز بينهم وبين أوليائه، فألحقهم من طبقات جحيمه بالدرك الأسفل، كان معلوماً أنه جل ثناؤه بذلك من فعله بهم وإن كان جزاء لهم على أفعالهم، وعدلاً ما فعل من ذلك بهم لاستحقاقهم إياه منه بعصيانهم له، كان بهم بما أظهر لهم من الأمور التي أظهرها لهم: من إلحاقه أحكامهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء، وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين وهم به من المكذبين إلى أن ميز بينهم وبينهم ـ **مستهزئاً، وبهم ساخراً، ولهم خادعاً، وبهم ماكراً؛ إذ كان معنى**

---

(١) السابق (١/ ٤٣٠).

الاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة ما وصفنا قبلُ، دون أن يكون ذلك معناه في حالٍ فيها المستهزئ بصاحبه له ظالم، أو عليه فيها غير عادل، بل ذلك معناه في كل أحواله، إذا وجدت الصفات التي قدمنا ذكرها في معنى الاستهزاء وما أشبهه من نظائره.

وبنحو ما قلنا فيه روي الخبر عن ابن عباس: حدثنا أبو كريب قال: حدثنا عثمان بن سعيد، قال حدثنا بشر بن عمارة، عن أبي روق، عن الضحاك، عن ابن عباس في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] قال: يسخر بهم للنقمة منهم.

وأما الذين زعموا أن قول الله تعالى ذكره: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] **إنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فنافون عن الله ﷻ ما قد أثبته الله ﷻ لنفسه، وأوجبه لها...)**[1].

٥ ـ وأثبت رَحِمَهُ ٱللَّهُ (صفة الرحمة) و**(القدر المشترك)** بين رحمة الخالق، ورحمة المخلوق.

قال في تفسير البسملة: (ثم ثنَّى باسمه، الذي هو الرحمٰن، إذ كان قد مَنع أيضاً خلقه التسمي به، **وإن كان من خلْقه من قد يستحق تسميته ببعض معانيه**. وذلك أنه قد يجوز وصْف كثير ممّن هو دون الله من خلقه، **ببعض صفات الرحمة**. وغير جائز أن يستحق بعضَ الألوهية أحد دونه. فلذلك جاء الرحمٰن ثانياً لاسمه الذي هو «الله».

وأما اسمه الذي هو«الرحيم» فقد ذكرنا أنه مما هو جائز وصْف غيره به. **والرحمة من صفاته جل ذكره)**[2].

٦ ـ وفسّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ **(الرأفة) بأنها رقّة الرحمة**، وهذا لا يكون إلا مع عقل المعنى، كما تقدم التنبيه عليه أول المبحث.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾

---

(١) تفسير الطبري (١/٣٠٣).

(٢) السابق (١/١٣٣).

[البقرة: ١٤٣]: (والرأفة أعلى معاني الرحمة، وهي عامة لجميع الخلق في الدنيا، ولبعضهم في الآخرة)(١).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠٧﴾ [البقرة: ٢٠٧]: (قد دللنا فيما مضى على معنى الرأفة، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع، وأنها رقة الرحمة)(٢).

فلو لم يعقِل للرحمة معنى، وأنها درجات، وأن الرأفة درجة منها، ما قال ما قال.

٧ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: التبصير في معالم الدين: (القول فيما أدرك علمه من صفات الصانع خبراً لا استدلالاً... وذلك نحو إخباره عَزَّ وَجَلَّ أنه: ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ١﴾ [المجادلة: ١]، وأن له يدين بقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له يميناً لقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأن له وجهاً لقوله: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأن له قدماً لقول رسول الله ﷺ: «**حتى يضع الرب قدمه فيها**»؛ يعني: جهنم، وأنه يضحك إلى عبده المؤمن لقول النبي ﷺ للذي قتل في سبيل الله: «**إنه لقي الله** عَزَّ وَجَلَّ وهو **يضحك إليه**»، وأنه **يهبط** كل ليلة وينزل إلى السماء الدنيا؛ لخبر رسول الله ﷺ، وأنه ليس بأعور؛ لقول النبي ﷺ إذ ذكر الدجال فقال: «**إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور**»، وأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأبصارهم كما يرون الشمس ليس دونها غيابة، وكما يرون القمر ليلة البدر؛ لقول النبي ﷺ، وأن له أصابع؛ لقول النبي ﷺ: «**ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمٰن**».

إلى أن قال:

(فإن قال لنا قائل: فما الصواب من القول **في معاني هذه الصفات** التي

(١) السابق (٣/ ١٧١).

(٢) السابق (٤/ ٢٥١).

ذكرت، وجاء ببعضها كتاب الله ﷻ ووحيه، وجاء ببعضها رسول الله ﷺ؟

قيل: الصواب من هذا القول عندنا: أن **نثبت حقائقها على ما نَعرف من جهة الإثبات ونفي التشبيه، كما نفى ذلك عن نفسه جل ثناؤه، فقال:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ⑪﴾ [الشورى: ١٥].

فيقال: الله سميعٌ بصيرٌ، له سمعٌ وبصرٌ؛ إذ لا يعقل مسمى سميعاً بصيراً في لغةٍ ولا عقلٍ في النشوء والعادة والمتعارَف إلا من له سمعٌ وبصرٌ. . .

فنثبت كل هذه المعاني التي ذكرنا أنها جاءت بها الأخبار والكتاب والتنزيل **على ما يعقل من حقيقة الإثبات**، وننفي عنه التشبيه؛ فنقول:

يسمع ـ جل ثناؤه ـ الأصوات، **لا بخرقٍ في أذنٍ، ولا جارحةٍ كجوارح بني آدم، وكذلك يبصر الأشخاص ببصرٍ لا يشبه أبصار بني آدم التي هي جوارحُ لهم.**

وله يدان ويمينٌ وأصابع، وليست جارحةً، ولكن يدان مبسوطتان بالنعم على الخلق، لا مقبوضتان عن الخير.

ووجهٌ لا كجوارح الخلق التي من لحم ودم.

ونقول: يضحك إلى من شاء من خلقه، ولا نقول: إن ذلك كَشرٌ عن أسنان.

ويهبط كل ليلةٍ إلى السماء الدنيا)[1].

قلت: قد فسر رَحِمَهُ اللهُ من الصفات ما احتاج إلى تفسير؛ كالتجلي والعجب والاستواء والاستهزاء، وأثبت الوجه واليدين والقدم والنزول والعين والأصابع، على ما يعقل من حقيقة الإثبات.

ونفى الجارحة. . ومن يثبت الجارحة؟!

وقرن بين السمع والبصر ـ وهما صفتان عقليتان ـ وبين الوجه واليد

(١) التبصير في معالم الدين، ص١٣٢.

والقدم، وأثبت الجميع إثباتاً واحداً، وقد تقدم مراراً أنه لا قائل بتفويض معاني الصفات العقلية.

وقد أنصف (المفوض) فلم ينسبه إلى (أهل التجهيل) ولم يدخله في حزب المفوّضة، لكنه حشر اسمه في موضعين ونسب إليه زوراً أنه يفسر العلو بعلو الملك والسلطان!

واعتمد في ذلك على قوله: (**والعجبُ ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب** في تأويل قول الله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] **الذي هو بمعنى العلو والارتفاع**، هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه ـ إذا تأوله **بمعناه المفهم** كذلك ـ أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها ـ إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر. ثم لم يَنْجُ مما هرَب منه!

فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ [الحديد: ٤]: أقبلَ، أفكان مُدْبِراً عن السماء فأقبل إليها؟

فإن زعم أنّ ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقُلْ: علا عليها علوّ مُلْك وسُلْطان، لا علوّ انتقال وزَوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولا إلا ألزم في الآخر مثله. ولولا أنا كرهنا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه؛ لأنبأنا عن فساد قول كل قائل قال في ذلك قولا لقول أهل الحق فيه مخالفاً. وفيما بينا منه ما يُشرِف بذي الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى)[١].

قال (المفوض): (فتراه قد فسر العلو بعلو الملك والسلطان لا علو انتقال وزوال)[٢].

قلت: ليس في كلام ابن جرير إلا إلزام الخصم الذي يأبى تفسير الاستواء بالعلو ـ كحال هذا المفوض وشيعته ـ ويحمله على الإقبال، فيقال

---

(١) تفسير الطبري (١/ ٤٣٠).

(٢) القول التمام، ص٢٥٩.

له: أهو إقبال بعد إدبار؟ فإن فر من معنى الإقبال وقال: بل إقبال تدبير، فيقال له: فقل: علا علو ملك وسلطان، ولا حاجة للتطويل!

وقد أعرض المفوض عن لب القضية، وتجاهل قول ابن جرير: (**والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب** في تأويل قول الله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] **الذي هو بمعنى: العلو والارتفاع**) فإن هذا صريح في أن الاستواء يفسر بالمفهوم من كلام العرب، وهو العلو والارتفاع، فما قال ابن جرير: استواء لا نعلمه! كما يدعي البيجوري وغيره على السلف.

وأعرض أيضاً عن جملة ذكرها ابن جرير عقب النقل السابق بلا فاصل!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قال أبو جعفر: وإن قال لنا قائل: أخبرنا عن **استواء الله جل ثناؤه إلى السماء، كان قبل خلق السماء أم بعده؟**

قيل: بعده، وقبل أن يسويهن سبعَ سموات، كما قال جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١].

والاستواء كان بعد أن خلقها دُخاناً، وقبل أن يسوِّيَها سبعَ سموات) انتهى.

وفي هذا إثبات **للفعل الاختياري** الذي ينفيه المعطلة ويسمونه حلول الحوادث.

ثم تأمل! هل يصح أن يفسر الاستواء هنا بعلو الملك والسلطان؟!

هل يصح أن يقال: هل كان ملكه وسلطانه على السماء قبل خلق السماء أم بعده؟... ويكون الجواب: بعده!

وأعرض المفوّض أيضاً عن جملة ذكرها ابن جرير قبل هذا النقل مباشرة بلا فاصل!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأولى المعاني بقول الله جلَّ ثناؤه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ﴾: علا عليهن وارتفع، فدبرهنّ بقدرته، وخلقهنّ سبع سموات).

وقد أثبت ابن جرير هنا ثلاثة أمور: العلو والارتفاع، والتدبير بالقدرة، والخلق، ولو حُمل العلو على الملك والسلطان، لما كان لذكر التدبير والقدرة مزيد فائدة.

وقد فسر رَحِمَهُ اللَّهُ **الاستواء بالعلو في مواضع، منها:**

١ ـ قوله في تفسير سورة الرعد: (وأما قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] فإنه يعني: علا عليه)[(١)].

٢ ـ وقال في تفسير سورة طه: (وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ يقول تعالى ذكره: «**الرحمٰن على عرشه ارتفع وعلا**»)[(٢)].

٣ ـ وقال: (وقوله: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ﴾ [الحديد: ٣] يقول: وهو الظاهر على كل شيء دونه، **وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه**. ﴿وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] يقول: وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ۝١٦﴾ [ق: ١٦][(٣)].

وأثبت رَحِمَهُ اللَّهُ **العلو في مواضع غير ما سبق، منها:**

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]: (يقول وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم، ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سمواته السبع)[(٤)].

٢ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]: (وعني بقوله: ﴿هُوَ رَابِعُهُمْ﴾؛ بمعنى: أنه **مشاهدهم بعلمه، وهو على عرشه**. كما حدثني عبد الله بن أبي زياد، قال: ثني نصر بن ميمون المضروب، قال: ثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك، في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المجادلة: ٧] إلى قوله: ﴿هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال: **هو فوق العرش، وعلمه معهم**)[(٥)].

٣ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦﴾ [الملك: ١٦]: (يقول تعالى ذكره: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي

---

(١) تفسير الطبري (١٦/ ٣٢٥).
(٢) السابق (١٨/ ٢٧٠).
(٣) السابق (٢٣/ ١٦٨).
(٤) السابق (٢٣/ ١٦٩).
(٥) السابق (٢٣/ ٢٣٧).

ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] أيها الكافرون ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦] يقول: فإذا الأرض تذهب بكم وتجيئ وتضطرب ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٧] **وهو الله** ﴿أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٧] وهو التراب فيه الحصباء الصغار)[١].

٤ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]: (يقول تعالى ذكره تصعد الملائكة والروح، وهو جبريل إليه؛ يعني: إلى الله **جلَّ وعزَّ، والهاء في قوله:** ﴿إِلَيْهِ﴾ **عائدة على اسم** الله)[٢].

٥ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]: (وقوله: ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]) يقول: وإني لأظنّ موسى كاذباً فيما **يقول ويدّعي من أن له في السماء رباً أرسله إلينا**)[٣].

٦ ـ وقال في صريح السُّنَّة: (وحسب امرئ من العلم به، والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله، ثناؤه، الصادق، وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] **ويعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى،** ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ﴿٦﴾﴾ [طه: ٦]، فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر وضل وهلك)[٤].

٥٠ ـ الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٣١١هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صفة الضحك: (باب ذكر إثبات ضحك ربنا عَزَّ وَجَلَّ بلا صفة تصف ضحكه جلّ ثناؤه، لا ولا يشبّه ضحكه بضحك المخلوقين،

---

(١) السابق (٢٣/ ٥١٣).
(٢) السابق (٢٣/ ٦٠١).
(٣) السابق (٢١/ ٣٨٨).
(٤) صريح السُّنَّة، للطبري، ص٢٦.

وضحكهم كذلك، بل نؤمن بأنه يضحك كما أعلم النبي ﷺ ونسكت عن صفة ضحكه جلَّ وعلا إذ الله ﷻ استأثر بصفة ضحكه، لم يطلعنا على ذلك، فنحن قائلون بما قال النبي ﷺ، مصدقون بذلك بقلوبنا، منصتون عما لم يبين لنا، مما استأثر الله بعلمه)[١].

فالذي استأثر الله بعلمه هو كيفية الصفة، لا معناها الذي يفهمه من يفهم لغة التنزيل.

٢ ـ **وقال** رَحِمَهُ اللَّهُ في صفة اليدين والأصابع: (ونقول: ويدا الله بهما خلق آدم، وبيده كتب التوراة لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء. وزعمت الجهمية المعطلة أن معنى قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: نعمتاه، وهذا تبديل لا تأويل، والدليل على نقض دعواهم هذه أن نِعَم الله كثيرة لا يحصيها إلا الخالق البارئ، ولله يدان لا أكثر منهما، كما قال لإبليس عليه لعنة الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأعلمنا جلَّ وعلا أنه خلق آدم بيديه، فمن زعم أنه خلق آدم بنعمته كان مبدلاً لكلام الله... **وافهم ما أقول من جهة اللغة تفهم وتستيقن** أن الجهمية مبدلة لكتاب الله لا متأولة: قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] لو كان معنى اليد النعمة كما ادعت الجهمية لقرئت: بل يداه مبسوطة أو منبسطة؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نعمه نعمتين لا أكثر، فلما قال الله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] كان العلم محيطاً أنه أثبت لنفسه يدين لا أكثر منهما، وأعلم أنهما مبسوطتان ينفق كيف يشاء... وقد قدمنا ذكر إنفاق الله ﷻ بيديه في خبر همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**يمين الله ملأى سحاء لا يغيضها نفقة**» فأعلم النبي ﷺ أن الله ينفق بيمينه، وهما يداه التي أعلم الله أنه ينفق بهما.

وزعم **بعض الجهمية** أن معنى قوله: «خلق الله آدم بيديه»؛ أي: بقوته، فزعم أن اليد هي القوة، وهذا من التبديل أيضاً، **وهو جهل بلغة العرب**،

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٥٦٣).

والقوة إنما تسمى الأيد في لغة العرب، لا اليد، فمن لا يفرق بين اليد والأيد، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة.

قد أعلمنا الله ﷻ أنه خلق السماء بأيد، واليد واليدان غير الأيد؛ إذ لو كان الله خلق آدم بأيدٍ كخلقه السماء دون أن يكون الله خص خلق آدم بيديه، لما قال لإبليس: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ، ولا شك ولا ريب أن الله ﷻ قد خلق إبليس عليه لعنة الله أيضاً بقوته، أي إذا كان قويّاً على خلقه فما معنى قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] عند هؤلاء المعطلة؟ والبعوض والنمل وكل مخلوق فالله خلقهم عنده بأيدٍ وقوة.

وزعم من كان يضاهي بعض مذهبه مذهب الجهمية في بعض عمره لمّا لمْ يقبله أهل الآثار فترك أصل مذهبه عصبية، زعم أن خبر ابن مسعود الذي ذكرناه إنما ذكر اليهودي «**أن الله يمسك السموات على أصبع**» الحديث بتمامه، وأنكر أن يكون النبي ﷺ ضحك تعجباً وتصديقاً له، فقال: إنما هذا من قول ابن مسعود؛ لأن النبي ﷺ إنما ضحك تعجباً لا تصديقاً لليهودي، وقد كثر تعجبي من إنكاره ودفعه هذا الخبر، وكان يثبت الأخبار في ذكر الأصبعين. قد احتج في غير كتاب من كتبه بأخبار النبي ﷺ: «**ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين**» فإذا كان هذا عنده ثابتاً يحتج به فقد أقر وشهد أن لله أصابع؛ **لأن مفهوماً في اللغة إذا قيل: أصبعين من الأصابع، أن الأصابع أكثر من أصبعين**، فكيف ينفي الأصابع مرة ويثبتها أخرى؟ فهذا تخليط في المذهب والله المستعان)[١].

٣ ـ **وقال** في صفتي العلو والتجلي: (... ألم تسمعوا يا طلاب العلم قوله تبارك وتعالى لعيسى ابن مريم: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] أليس إنما يُرفع الشيء من أسفل إلى أعلا، لا من أعلا إلى أسفل؟

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٥ ـ ٢٠٠).

وقال الله ﷻ: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨] ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلى بطنها، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل، فيقال: رفعه الله إليه؛ **لأن الرفعة في لغة العرب الذين بلغتهم خوطبنا لا تكون إلا من أسفل إلى أعلى وفوق.**

ألم تسمعوا قول خالقنا جلَّ وعلا يصف نفسه: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]؟ أوليس العلم محيطاً أن الله فوق جميع عباده من الجن والإنس والملائكة الذين هم سكان السموات جميعاً؟. . .

ألم تسمعوا قول خالقنا: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]؟ **أليس معلوماً في اللغة السائرة بين العرب التي خوطبنا بها، وبلسانهم نزل الكتاب،** أن تدبير الأمر من السماء إلى الأرض، إنما يدبره المدبر وهو في السماء، لا في الأرض؟ كذلك مفهومٌ عندهم أن المعارج: المصاعد، قال الله تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤] وإنما يعرج الشيء من أسفل إلى أعلى وفوق، لا من أعلى إلى دون وأسفل، **فتفهموا لغة العرب لا تغالطوا.**

وقال جلَّ وعلا: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ١﴾ [الأعلى: ١] فالأعلى مفهومٌ في اللغة أنه أعلى كل شيء، وفوق كل شيء، والله قد وصف نفسه في غير موضع من تنزيله ووحيه وأعلمنا أنه العلي العظيم. أفليس العلي يا ذوي الحجا ما يكون عليّاً؟ لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط ومع كل شيء وفي كل موضع من أرض وسماء وفي أجواف جميع الحيوان.

ولو تدبروا آية من كتاب الله، ووفقهم الله لفهمها، لعقلوا أنهم جهال لا يفهمون ما يقولون، وبان لهم جهل أنفسهم وخطأ مقالتهم.

وقال الله تعالى لما سأله كليمه موسى عليه السلام أن يريه ينظر إليه: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] إلى قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾ [الأعراف: ١٤٣] أفليس العلم محيطاً يا ذوي الألباب أن الله ﷻ لو كان في كل موضع ومع كل بشر وخلق، كما زعمت المعطلة، لكان متجليّاً لكل شيء؟ وكذلك جميع ما في الأرض لو كان متجليّاً لجميع أرضه سهلها

ووعرها وجبالها وبراريها ومفاوزها ومدنها وقراها وعمرانها وخرابها وجميع ما فيها من نبات وبناء، لجعلها دكاً كما جعل الله الجبل الذي تجلى له دكاً، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣])(١).

فتأمل هذا الكلام العظيم من إمام الأئمة ابن خزيمة رحمه الله، وانظر كم من مرة فسر الصفة، وكم من مرة أحال على لغة العرب. ثم كرر النظر هل ترى للتفويض المزعوم مكاناً في كلام هذا الإمام.

٤ ـ وقال رحمه الله في صفة الوجه: (باب ذكر إثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والإكرام في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧] ونفى عنه الهلاك إذا أهلك الله ما قد قضى عليه الهلاك، مما قد خلقه الله للفناء لا للبقاء، جلّ ربنا عن أن يهلك شيء منه مما هو من صفات ذاته، قال الله جلَّ وعلا: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وقال لنبيه ﷺ: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الكهف: ٢٨] وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فأثبت الله لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام، وحكم لوجهه بالبقاء، ونفى الهلاك عنه، **فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر،** مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا من غير أن نشبّه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجلّ ربنا عن مقالة المعطلين، وعز أن يكون عدماً كما قاله المبطلون؛ لأن ما لا صفة له عدم، تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا، الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيِّه محمد ﷺ).

إلى أن قال رحمه الله: (وفي هاتين الآيتين دلالة أن وجه الله صفة من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، ولا أن وجهه غيره، كما

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٨).

زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن وجه الله لو كان الله، لقرئ: ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام. فما لمن لا يفهم هذا القدر من العربية، ووضْعِ الكتب على علماء أهل الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ.

وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله أن أهل السُّنَّة ومتبعي الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنَّة نبيهم، المثبتين لله ﷻ من صفاته ما وصف الله به نفسه، في محكم تنزيله، المثبت بين الدفتين، وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ، بنقل العدل عن العدل موصولا إليه، **مشبهةٌ**، جهلاً منهم بكتاب ربنا، وسنة نبينا ﷺ، وقلة معرفتهم بلغة العرب، الذين بلغتهم خوطبنا)[1].

ثم ذكر رحمه الله كلاماً نفيساً في نفي التشبيه، وبيان ما اتصف به وجه ربنا تبارك وتعالى من الجلال والإكرام والنور والضياء والبهاء، وما اتصفت به وجوه بني آدم من الهلاك والفناء، وأن اتفاق الأسماء لا يدل على التشبيه، كما أن إيقاع اسم الوجه على وجه الخنزير والقرد والكلب لا يعني تشبيه وجه الإنسان بوجوه هذه الحيوانات.

٥ ـ وقال رحمه الله في صفة اليد والقبض والأصابع:

(أما خبر ابن مسعود فمعناه أن الله جلَّ وعلا يمسك ما ذكر في الخبر على أصابعه، على ما في الخبر سواء، قبل تبديل الله الأرض غير الأرض؛ **لأن الإمساك على الأصابع غير القبض على الشيء، وهو مفهوم في اللغة التي خوطبنا بها**، ونقول ثم يبدل الله الأرض غير الأرض، كما أخبرنا منزل الكتاب على نبيه ﷺ في محكم تنزيله في قوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وبيَّن على لسان نبيِّه المصطفى ﷺ صفة تبديل الأرض غير الأرض، فأعلم ﷺ أن الله تعالى يبدلها فيجمعها خبزة واحدة، فيقبض عليها حينئذ كما خبّر في خبر ابن عمر رضي الله عنهما، وانكفاءها كما أعلم في خبر أبي سعيد، فالأخبار الثلاثة كلها ثابتة صحيحة المعاني على ما بينا)[2].

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٤ ـ ٢٦، ٥١ ـ ٥٢).
(٢) السابق، (١/ ١٨٥).

٦ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في صفة النزول:**

(باب ذكر أخبار ثابتة السند، صحيحة القوام، رواها علماء الحجاز والعراق عن النبي ﷺ في نزول الرب جلَّ وعلا إلى السماء الدنيا كل ليلة، نشهد شهادة مقر بلسانه، مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب، **من غير أن نصف الكيفية** لأن نبينا المصطفى لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل. والله جلَّ وعلا لم يترك ولا نبيه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بيان ما بالمسلمين الحاجة إليه من أمر دينهم. فنحن قائلون مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية؛ إذ النبي ﷺ لم يصف لنا كيفية النزول. **وفي هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جلَّ وعلا فوق سماء الدنيا**، الذي أخبرنا نبيِّنا أنه ينزل إليه؛ إذ محال في لغة العرب أن يقول: نزل من أسفل إلى أعلى، **ومفهوم في الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل**)[١].

قلت: وهذا صريح في إثبات معنى النزول، على ما تفهمه العرب من لغتها، ولهذا استدل بحديث النزول على إثبات الفوقية. فأين المفوضة عن هذه النصوص السلفية الواضحة الجلية!

ثم إن (المفوض) أعرض عن هذا كله، وأدرج هذا الإمام الكبير في سلك المفوضة!! واعتمد على نقل واحد، أذكره بنصه ليُعلم قدر الجناية التي جناها (المفوّض) على أهل العلم والإيمان.

قال (المفوّض): (قال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سئل عن الكلام في **الأسماء والصفات**: لم يكن أئمة المسلمين وأرباب المذاهب، وأئمة الدين مثل مالك وسفيان والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق ويحيى بن يحيى وابن المبارك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف يتكلمون في ذلك، وينهون أصحابهم عن الخوض فيه، ويدلونهم على الكتاب والسُّنَّة)[٢].

---

(١) السابق، (١/ ٢٨٩).

(٢) عزاه (المفوّض) إلى أقاويل الثقات، ص٦٢، وأحاديث في ذم الكلام وأهله، لأبي الفضل العجلي الرازي، ص٩٩.

قلت: أين التفويض في هذا؟!

وهل فيه إلا الإمساك عن الكلام في الأسماء والصفات وعدم الخوض فيها؟ وهل يقال: إن ابن خزيمة يفوض في (الأسماء والصفات) جميعها؟!

ولكن كيف ساغ لابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يتكلم في الصفات وهو يحكي عن أئمة المسلمين أنهم كانوا لا يتكلمون فيها؟!

وهل سأل (المفوّض) نفسه هذا السؤال؟!

وما قيمة هذا الكلام مع عشرات النصوص الصريحة عن ابن خزيمة في الإثبات، وتقرير المعاني، مما جعل الرازي يصف كتابه (التوحيد) بأنه (كتاب الشرك)، وقد نقل (المفوّض) كلام الرازي وعلّق على هذه الجملة بأنها (مبالغة لا يُقرّ عليها الإمام الرازي)!

إن هؤلاء الحيارى يعجبون من إمساك (السبكي) وأضرابه عن الطعن في هذا الإمام الكبير، فتزداد حيرتهم، ويقولون: لعله رجع، لعله أُدخل عليه في كتابه! بل منهم من قال هذا في حق الإمام الدارمي أيضاً!!

وأقول: أفتعجبون أن صان الله السبكي عن القدح في هذين الإمامين المجمع على إمامتهما وجلالتها؟!

ويبقى السؤال الأهم: ما معنى هذا الكلام المنقول عن ابن خزيمة، وهل كان الأئمة حقاً لا يتكلمون في الأسماء والصفات؟!

لقد حرّف (المفوّض) هذا النقل تحريفاً منكراً، وأحال على مصدرين، قدّم منهما المتأخر على المتقدم ليخفي تحريفه، أو ليمهّد لنفسه عذراً لو وقف أحد على هذا التحريف.

إن النص المنقول موجود بألفاظه في (أقاويل الثقات) للعلامة مرعي الحنبلي، لكن في المصدر الآخر (أحاديث في ذم الكلام) زيادة تزيل الإشكال، لم يوردها (المفوّض) ليتمّ له التحريف.

قال أبو الفضل عبد الرحمٰن بن أحمد بن الحسن الرازي المقرىء (ت٤٥٤هـ) في كتابه «أحاديث في ذم الكلام وأهله»:

(أخبرنا الحسن بن رشيق المصري إجازة، حدثنا محمد بن إبراهيم الأنماطي، وعبيد الله بن إبراهيم العمري قالا: حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح قال: سمعت الشافعي يقول: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنَّة وأخذ في الكلام). قال: وقال زكريا بن يحيى الساجي، عن أبي ثور قال: قلت للشافعي: ضع في الكلام شيئاً قال، قال: (من تزيّا بالكلام فلا أفلح).

قال أبو عبد الرحمٰن السلمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رأيت بخط أبي عمرو بن مطر: سئل محمد بن إسحاق بن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات فقال: (**بدعة ابتدعوها**، ولم يكن أئمة المسلمين من الصحابة، والتابعين، وأئمة الدين، أرباب المذاهب، مثل: مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل، وإسحاق الحنظلي، ويحيى بن يحيى، وعبد الله بن المبارك، ومحمد بن يحيى ـ يتكلمون في ذلك، وينهون عن الخوض فيه، **ويدلُّون أصحابهم على الكتاب والسُّنَّة**.

هذا ما انتخبه الإمام أبو الفضل المقرئ من رد أبي عبد الرحمٰن السلمي على أصحاب الكلام)[1].

إذن، فهذا الكلام في ذم الكلام!

والبدعة ليست في إثبات الأسماء والصفات التي في الكتاب والسُّنَّة! وإنما البدعة أن يستعمل (الكلام) في ذلك، فهذا الذي نهى عنه الأئمة، وبالغوا في التحذير منه.

إن الأئمة ـ كما قال ابن خزيمة ـ يدلّون أصحابهم على الكتاب والسُّنَّة، وهكذا فعل رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب التوحيد، وهو من أعظم كتب أهل الإثبات، وهو سيف مصلت على أهل التأويل والتفويض معاً.

---

(١) أحاديث في ذم الكلام وأهله، ص٩٨.

ولهذا قال الحافظ ابن عبد الهادي في الثناء على كتابي الدارمي وابن خزيمة:

(وصنف [أي: الدارمي] كتاباً جليلاً في الرد على بشر المريسي وأتباعه من الجهمية، بعد المناظرة بينه وبين بعض الجهمية من أصحاب البشر، والثلجي، ولم يصرح باسمه في موضع من الكتاب، وقد هتك في هذا الكتاب ستر الجهمية، وبين فضائحهم، ولا أعلم للمتقدمين في هذا الشأن كتاباً أجود منه، ومن كتابه الآخر في الرد على عموم الجهمية. وكتاب **«التوحيد» لإمام الأئمة محمد بن إسحاق ابن خزيمة وإن كان كتاباً جليلاً في هذا الباب، ومصنفه من أكابر أئمة المسلمين إلا أن كتاب الدارمي أنفع في بعض شبه الجهمية**، والدارمي أحذق في معرفة كلام الجهمية، والعلم بمرادهم والرد عليهم، **وكلاهما إمام مبرز في هذا الشأن**، وفي غيره، رحمهما الله ورضي عنهما، وعن سائر أئمة الدين)[1].

فائدة:

قال الإمام الحاكم النيسابوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (سمعت محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: **من لم يقر بأن الله تعالى على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافر بربه يستتاب**، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل حيث لا يتأذى المسلمون، والمعاهدون بنتن ريح جيفته، وكان ماله فيئاً لا يرثه أحد من المسلمين؛ إذ المسلم لا يرث الكافر كما قال ﷺ)[2].

٥١ ـ الإمام أبو عبد الله الزبيري الشافعي (ت٣١٨هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الرد على من أنكر اليد. قال الله تبارك وتعالى في ذكر اليد، لإبليس الملعون: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]؛ يعني: آدم صلوات الله عليه وسلامه. ولو كان كما تقول الجهمية: إنها يد النعمة، لكانت

(١) رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة، لابن عبد الهادي، ص٧٤.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص٨٤.

يداً واحدة، ولا تكون في كلام العرب يدين **إلا اليدان من ذاته**.

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ولا يقال ليد [القدرة] ويد النعمة: إنها مغلولة).

وذكر الأحاديث في إثبات اليد والأصابع، ثم قال:

(وقال الله تبارك وتعالى في ذكر دنوه من خلقه، وهو على عرشه: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وقال المفسرون: هو على العرش، وعلمه في كل مكان، تصديق ذلك قوله ﷻ لموسى وهارون صلوات الله عليهما: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦] يسمع الأشياء ويبصرها وهو على العرش)(١).

وكلامه صريح في إثبات اليدين على الحقيقة، وفي إثبات العلو.

٥٢ ـ الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله (ت٣٢٤هـ)

قال رحمه الله في صفة اليد: (فإن سئلنا(٢): أتقولون إن لله يدين؟

قيل: نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته**»، فثبتت اليد بلا كيف.

وجاء في الخبر المأثور عن النبي ﷺ: «**أن الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده وغرس شجرة طوبى بيده**»؛ أي: بيد قدرته سبحانه، وقال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وجاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**كلتا يديه يمين**»، وقال تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾﴾ [الحاقة: ٤٥].

---

(١) شرح الإيمان والإسلام وتسمية الفرق والرد عليهم، ضمن الجامع في عقائد ورسائل أهل السُّنَّة والأثر، ص٧٦٢.

(٢) في نسخة د. فوقية حسين، المعتمدة في العزو: (قد سئلنا)، والتصويب من ط. محب الدين الخطيب، ط. صالح العصيمي، رسالة جامعية.

وليس يجوز في «**لسان العرب**» **ولا في عادة أهل الخطاب** أن يقول القائل: عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة.

وإذا كان الله ﷻ إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يدي بمعنى لي عليه نعمتي، ومن دافعَنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها، دوفع عن أن تكون اليد بمعنى: النعمة؛ إذْ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] نعمتي، فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيدي؛ يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ولن يجد له سبيلاً.

ويقال لأهل البدع: ولم زعمتم أن معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] نعمتي، أزعمتم ذلك إجماعاً أو لغة؟

فلا يجدون ذلك إجماعاً ولا في اللغة.

وإن قالوا: قلنا ذلك من القياس.

قيل لهم: ومن أين وجدتم في القياس أن قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] لا يكون معناه إلا نعمتي؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن تفسير كذا كذا، مع أنا رأينا الله ﷻ قد قال في كتابه العزيز الناطق على لسان نبيه الصادق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٨٢] **ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه**، فلما كان من لا

يحسن لسان العرب لا يحسنه، وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه على أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم نزل، وليس في لسانهم ما ادعوه)[١].

قلت: وكلامه بين في فهم المعنى والاعتماد فيه على اللغة التي خاطبنا الله بها.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: (ويقال لهم لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله: «بيدي» يدين ليستا نعمتين؟

فإن قالوا: لأن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلا جارحة.

قيل لهم: ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلا جارحة؟ وإن رجعونا إلى شاهدنا أو إلى ما نجده فيما بيننا من الخلق فقالوا: اليد إذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن إلا جارحة.

قيل لهم: إن عملتم على الشاهد وقضيتم به على الله تعالى **فكذلك لم نجد حيّاً من الخلق إلا جسماً لحماً ودماً**، فاقضوا بذلك على الله ـ تعالى عن ذلك ـ وإلا كنتم لقولكم تاركين ولاعتلالكم ناقضين.

وإن أثبتم حيّاً لا كالأحياء منا، فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله تعالى عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي؟

وكذلك يقال لهم: لم تجدوا مدبراً حكيماً إلا إنساناً، ثم أثبتم أن للدنيا مدبراً حكيماً ليس كالإنسان، وخالفتم الشاهد، ونقضتم اعتلالكم، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من أجل أن ذلك خلاف الشاهد[٢].

فإن قالوا إذا أثبتم لله عَزَّوَجَلَّ يدين لقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فلم لا أثبتم له أيدي لقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]؟

---

(١) الإبانة للأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، ص١٢٥.

(٢) هذا الإلزام من أحسن ما يجاب به عن قول (المفوّض): إن حقيقة اليد والوجه والقدم.. الجارحة! وسيأتي إيضاح هذا، وبيان أنه كذب على اللغة، كما يأتي نقل هذا الإلزام عن غير الأشعري أيضاً، وذلك في الجواب على الشبهة السادسة من شبهات المفوضة.

قيل لهم: قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون الله تعالى ذكر أيدي ورجع إلى إثبات يدين؛ لأن الدليل عنده دل على صحة الإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحاً وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين؛ **لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة،** فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة.

فإن قال قائل: إذا ذكر الله ﷻ الأيدي وأراد يدين، فما أنكرتم أن يذكر الأيدي ويريد يداً واحدة؟

قيل له: ذكر تعالى أيدي وأراد يدين؛ لأنهم أجمعوا على بطلان قول من قال أيدي كثيرة وقول من قال: يداً واحدة، فقلنا: يدان لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر.

مسألة:

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] على المجاز؟

قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره **وحقيقته**، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة.

ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم، فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] على ظاهره أو **حقيقته** من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة.

ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازاً بغير

حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إثبات يدين لله تعالى في **الحقيقة** غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيديّ وهو يعني النعمتين)(١).

وفيه تقرير أن القرآن على ظاهره، وأن آيات الصفات يعتمد فيها على لسان العرب وعادتهم في الخطاب، وأن لله يدين على الحقيقة ـ المقابلة للمجاز ـ، وأن ذلك لا يستلزم أن تكونا جارحتين، كما ظن كثير من أهل التأويل والتفويض.

٥٣ ـ الإمام أبو بكر محمد بن الحسين الآجري رحمه الله (ت٣٦٠هـ)

قال رحمه الله: (والذي يذهب إليه أهل العلم: أن الله عز وجل سبحانه **على عرشه فوق سماواته**، وعلمه محيط بكل شيء، قد أحاط علمه بجميع ما خلق في السماوات العلا، وبجميع ما في سبع أرضين وما بينهما وما تحت الثرى، يعلم السر وأخفى، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم الخطرة والهمة، ويعلم ما توسوس به النفوس يسمع ويرى، ولا يعزب عن الله عز وجل مثقال ذرة في السماوات والأرضين وما بينهن، إلا وقد أحاط علمه به، فهو على عرشه سبحانه العلي الأعلى ترفع إليه أعمال العباد، وهو أعلم بها من الملائكة الذين يرفعونها بالليل والنهار.

فإن قال قائل: فأيش معنى قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية التي بها يحتجون؟ قيل له: علمه عز وجل، والله على عرشه، وعلمه محيط بهم، وبكل شيء من خلقه، كذا **فسّره أهل العلم**، والآية يدل أولها وآخرها على أنه العلم)(٢).

وفيه إثبات العلو الذاتي الذي تراه المعطلة تجسيماً وتحديداً، وبيان أن

(١) الإبانة للأشعري، ص١٣٦ ـ ١٤٠، وانظر ما تقدم نقله عن ابن فورك في إثباته رحمه الله لليدين والوجه والعين وتحقيق معانيها على ما يليق به تعالى، ص١٠٩.

(٢) الشريعة للآجري (٣/ ١٠٧٥).

أهل العلم يفسرون آيات الصفات، ولو كانت من المتشابهات التي يقتضي ظاهرها الحلول والتجسيم، كما يزعم المعطلة.

وقال رحمه الله: (وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُكُمْ وَقَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٤٣﴾ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴿٤٤﴾﴾ [الأحزاب: ٤٣] واعلم رحمك الله أن **عند أهل العلم باللغة** أن اللقي هاهنا لا يكون إلا **معاينة، يراهم الله تعالى ويرونه**، ويسلم عليهم، ويكلمهم ويكلمونه)[١].

فانظر تفسيره للقاء، واعتماده على اللغة، وإثباته للمعاينة.

٥٤ ـ الحافظ أبو أحمد الكرَجي القصاب رحمه الله (ت بعد ٣٦٠هـ)

قال في كتاب «السُّنَّة»: (كل صفة وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله **فليست صفة مجاز**، ولو كانت صفة مجاز لتحتم تأويلها ولقيل: **معنى البصر** كذا[٢]، **ومعنى السمع كذا ولفسرت بغير السابق إلى** الأفهام، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل، علم أنها غير محمولة على المجاز وإنما هي حق بيّن)[٣].

وفيه: حمل الصفات على الحقيقة، ونفي المجاز، وإثبات التفسير على ما يسبق إلى الأفهام، ونفي المعاني التي هي تأويلات المعطلة.

وقال في تفسيره: (قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] حجة على الجهمية؛ لأن الاستواء في هذا الموضع هو **الاستقرار، فقوله**: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ **أي: استقر عليه**، فهو بما استقل العرش منه جل جلاله له حدٌّ عند نفسه، لا بحدٍ يدركه خلقه[٤]، والمحيط بالأشياء علمه سبحانه.

---

(١) السابق (٢/٩٧٦).

(٢) وهذا يؤكد ما سيأتي من أن نفي (المعنى) في قول بعض الأئمة، يراد به نفي تأويلات الجهمية.

(٣) نقله الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٦/٢١٣)، ونقله في تذكرة الحفاظ (٣/١٠١) بلفظ: (فهي صفة حقيقة لا مجاز).

(٤) يأتي الكلام على (الحدّ) في الجواب على الشبهة الثامنة من شبهات المفوضة.

وقولهم: الاستواء: الاستيلاء، من غير جهة خطأ.

فأولها: المكابرة في **اللغة**، تقول العرب: استوى فلان على الفرس؛ أي: استقر عليه، قال الله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٤٤﴾ [هود: ٤٤]؛ أي: استقرت السفينة عليه.

أفيجوز أن يقول: استولت السفينة على الجبل؟!

وإذا كان الرجل في شيء ثم تركه، وعمد لغيره، يقال: استوى إلى كذا، قال الله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩].

ويقال: استوى الميزان والحساب إذا اعتدلا، واستوى الراكع وغيره، إذا اعتدل بعد الانحناء.

فهذه وما شاكلها مواضع الاستواء، لا نعرف في شيء من شواذ اللغات ولا مشهورها أحداً عدّ الاستواء استيلاء؛ إذ الاستيلاء هو الغلبة والقهر والتملك.

فهل كان العرش ممتنعاً عليه خارجاً من يديه حتى استولى عليه؟!

والثانية: أن الاستيلاء إذا كان اسماً واقعاً على الغلبة والقهر، فلا يجوز أن يكون في الله حادثاً؛ لأنه جلّ وتعالى قاهر غالب في الأزل، والاستواء يجوز أن يحدثه بعد خلق العرش[1]، فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بيّن أن الاستواء بعد خلق السموات والأرض.

والثالثة: مكابرة العقول، ومقابلة الأمة عالمهم وجاهلهم بالخلاف فيما ليس فيه لبس ولا إشكال)[2].

---

(١) وهذا كما سبق نقله عن ابن جرير رحمه الله من أن الاستواء كان بعد خلق العرش، وفيه إثبات الفعل الاختياري الذي يسميه المعطلة حلول الحوادث.

(٢) نكت القرآن (١/ ٤٢٥)، وله كلام مهم في إثبات اليدين والضحك والحب والغضب والمكر والسخط، وأن الاتفاق في الاسم لا يستلزم التشبيه، وأن المؤول فر من تشبيه بزعمه إلى تشبيه آخر، انظر: (١/ ٤١٩).

وهذا تفسير صريح للصفة، وتعويل على لغة العرب في هذا التفسير.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] حجة عليهم شديدة **بذكر الجيّة**، وهو نظير قوله في سورة البقرة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وهي حجة خانقة لهم، شديدة عليهم)[١].

وقد تقدم أن التصرف اللفظ، والاستدلال للصفة بدليل صفة أخرى، لا يكون إلا مع عقل المعنى.

٥٥ ـ الإمام أبو إسحاق بن شاقِلّا

إبراهيم بن أحمد بن حمدان رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٦٩هـ)

قال في «مناظرته» لأبي سليمان الدمشقي وكان متبعاً لمذهب ابن كلّاب، وقد ذكر حديث الأصابع والساق والصورة: (هذه الأحاديث تلقاها العلماء بالقبول فليس لأحد أن يمنعها ولا يتأولها ولا يسقطها؛ لأن الرسول ﷺ **لو كان لها معنى عنده غير ظاهرها** لبيَّنه، ولكان الصحابة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ سألوه عن معنى غير ظاهرها، فلما سكتوا وجب علينا أن نسكت حيث سكتوا، ونقبل طوعاً ما قبلوا.

فقال لي: أنتم المشبهة.

فقلت: حاشا لله، المشبه الذي يقول: وجه كوجهي ويد كيدي، فأما نحن فنقول: له وجه كما أثبت لنفسه وجهاً، وله يدٌ كما أثبت لنفسه يداً وليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ومن قال هذا فقد سلم.

ثم قلت له: أنت مذهبك أن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ ليس بأمر ولا نهي ولا متشابه ولا ناسخ ولا منسوخ ولا كلامه مسموع؛ **لأن عندك الله عَزَّ وَجَلَّ لا يتكلم بصوت، وأن موسى لم يسمع كلام الله** عَزَّ وَجَلَّ بسمعه، وإنما خلق الله عَزَّ وَجَلَّ في موسى فهماً فهم به.

---

(١) نكت القرآن (٤/ ٥١٧).

فلما رأى ما عليه في هذا من الشناعة قال: فلعلي أخالف ابن الكلاب القطان في هذه المسألة من سائر مذهبه.

ثم قلت له: ومن خالف الأخبار التي نقلها العدل عن العدل موصولة بلا قطع في سندها ولا جرح في ناقليها، وتجرأ على ردها فقد تهجم على رد الإسلام؛ لأن الإسلام وأحكامه منقولة إلينا بمثل ما ذكرت)[1].

٥٦ ـ الإمام أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٣٧٠هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وفي حديث أبي رَزين العُقيلي أنه قال للنبي ﷺ أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟

قال: «في عماء، تحته هواء وفوقه هواء».

قال أبو عبيد: العماء في كلام العرب: السحاب، قاله الأصمعي وغيره وهو محدود. وقال الحارث بن حِلِّزة:

وكأنَّ الْمنون تَرْدِي بِنَا أصْ ... حَمَ عُصْم ينجاب عَنهُ العماءُ

يقول: هو في ارتفاعه قد بلغ السحاب، فالسحاب ينجاب عنه أي ينكشف. قال أبو عبيد: وإنما تأولنا هذا الحديث **على كلام العرب المعقول عنهم**، ولا ندري كيف كان ذاك العماء. قال: وأما العمى في البصر فمقصور، وليس هو من هذا الحديث في شيء.

قلت: وقد بلغني عن أبي الهيثم ولم يعزه لي إليه ثقة أنه قال في تفسير هذا الحديث. ولفظه: إنه كان في عمى، مقصور. قال: وكل أمر لا تدركه القلوب بالعقول فهو عمى. قال: والمعنى: أنه كان حيث لا يدركه عقول بني آدم، ولا يبلغ كنهه وصف.

قلت أنا: والقول عندي ما قاله أبو عبيد أنه العماء ممدود، **وهو السحاب ولا يُدرى كيف ذلك العماء بصفة تحصره ولا نعت يحده**. ويقوي

---

(١) طبقات الحنابلة (٢/ ١٣٢). قال الصفدي في ترجمة ابن شاقلا: (شيخ الحنابلة وفقيههم كان إماماً في الأصول والفروع) الوافي بالوفيات (٥/ ٢٠٥).

هذا القول قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] **فالغمام معروف في كلام العرب، إلا أنا لا ندري كيف الغمام الذي يأتي الله جلَّ وعزَّ يوم القيامة في ظلل منه**، فنحن نؤمن به، ولا نكيف صفته. **وكذلك سائر صفات الله جلَّ وعزَّ**)[1].

فقد فسَّر نصين من نصوص الصفات التي توهم التشبيه ـ بزعم المعطلة ـ وأثبت السحاب والغمام وأن الله يأتي يوم القيام في ظلل منه.

٢ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن صفات الله عزّ وجلّ: الرؤوف، وهو الرَّحيم. والرّأفة: أخَصّ من الرّحمة وأَرَقّ)[2].

قلت: فلا أول ولا فوّض!

٣ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقول الله جلّ وعز ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] حدثني المنذري، عن أبي بكر الخطابي عن هدبة، عن حماد، عن ثابت، عن أنس، قال: قرأ رسول الله ﷺ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال: وضع إبهامه على قريب من طرف أنملة خنصره، فساخ الجبل.

قال حماد: قلت لثابت: تقول هذا؟ فقال: يقوله رسول الله، ويقوله أنس، وأنا أكتمه!

وقال الزجاج في قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾؛ أي: **ظهر وبان**، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة)[3].

وهذا إثبات صريح للصفة على ما تعرف العرب من لغتها.

٤ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وفي الحديث: «**أن جهنم تمتلىء حتى يضع الله فيها قدمه**». روي عن الحسن أنه قال: معناه: حتى يجعل الله فيها الذين قدمهم من شرار خلقه إليها، فهم قدم الله للنار، كما أن المسلمين قدمه للجنة.

---

(١) تهذيب اللغة (٣/ ١٥٦).

(٢) السابق (١٥/ ١٧٢).

(٣) السابق (١١/ ١٢٦)، والصواب في الأثر المذكور أن السائل لثابت هو حميد الطويل، لا حمّاد، كما يعلم من المصادر، وتقدم ذلك في أوجه بطلان التفويض.

وأخبرني محمد بن إسحاق السعدي عن العباس الدوري أنه سأل أبا عبيد عن تفسيره وتفسير غيره من حديث النزول والرؤية فقال: هذه أحاديث رواها لنا الثقات عن الثقات حتى رفعوها إلى النبي ﷺ؛ وما رأينا أحداً يفسرها، فنحن نؤمن بها على ما جاءت ولا نفسرها.

أراد أنها تترك على ظاهرها كما جاءت)(١).

قلت: قد جاءت ألفاظاً لها معانٍ معلومة بلغة من خوطب بها.

فقد أثبت الظاهر، ولم ينفه، ولم يقل: إنه محال على الله، كما يقول المؤولة والمفوضة.

٥ ـ وقال رحمه الله: (قال ابن عباس: كرسيه: علمه. وروي عن عطاء أنه قال: ما السمٰوات والأرض في الكرسي إلا كحلقة في أرض فلاة.

قال أبو إسحاق: وهذا القول بيّن؛ **لأن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة: الشيء الذي يعتمد ويجلس عليه**، فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السموات والأرض. قال: والكرسي في اللغة والكراسة إنما هو الشيء الذي قد ثبت ولزم بعضه بعضاً. قال: وقال قوم: كرسيه: قدرته التي بها يمسك السموات والأرض. قالوا: وهذا كقولك: اجعل لهذا الحائط كرسيّاً؛ أي: اجعل له ما يعتمده ويمسكه، وقريب من قول ابن عباس؛ لأن علمه الذي وسع السموات والأرض لا يخرج من هذا، والله أعلم بحقيقة الكرسي، إلا أن جملته أمر عظيم من أمر الله جلَّ وعزَّ...

قلت: والصحيح عن ابن عباس في الكرسي ما رواه الثوري وغيره عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: **الكرسي: موضع القدمين، وأما العرش فإنه لا يقدر قدره**، وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها، والذي روي عن ابن عباس في الكرسي أنه العلم، فليس مما يثبته أهل المعرفة بالأخبار)(٢).

(١) تهذيب اللغة (٩/ ٥٥).

(٢) السابق (١٠/ ٣٢).

وقد أقحم (المفوّض) اسم هذا الإمام الكبير ضمن طائفة المفوّضين الجاهلين، فكذب وافترى، ونحن نسوق كلامه ليتبين تحريفه.

فقد نقل قول الأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، قال: الاستواء: الإقبال على الشيء.

وقال الأخفش: استوى أي علا، ويقول: استويت فوق الدابة، وعلى ظهر الدابة؛ أي: علوته.

وقال الزجاج: قال قوم في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١] عمد وقصد إلى السماء، كما تقول: فرغ الأمير من بلد كذا وكذا، ثم استوى إلى بلد كذا وكذا، معناه: قصد بالاستواء إليه.

قال: وقول ابن عباس في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] أي: صعد، معنى قول ابن عباس؛ أي: صعد أمره[١] إلى السماء).

ثم علق عليه بقوله: (فترى الإمام الأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ قد نقل كلام الزجاج مرتضياً له مقراً، وهو تأويل يهدف إلى تنزيه الباري تعالى عن الحركة والانتقال). انتهى.

قلت: هذا مثال من أمثلة كثيرة عندي بالغ فيها (المفوّض) في التحريف والافتراء على الأئمة، وهل تنسب عقيدة لشخص بمثل هذا؟!

وإذا كان الأزهري قد ارتضى التأويل، فلم أقحمته في المفوضة؟!

وإذا كان قد نقل كلام الزجاج وسكت عليه!، فقد نقل قبله كلام الأخفش: (استوى؛ أي: علا، ويقول استويت فوق الدابة، وعلى ظهر الدابة؛ أي: علوته).

فهل خفي على المفوض هذا؟!

وهل خفي عليه ما نقله الأزهري عن الفراء، وهو قبل نقله مباشرة، **لكنه**

---

(١) العجب ممن يؤول كلام ابن عباس! فإذا فسر ابن عباس (استوى إلى) بصعد، قالوا: مراده صعد أمره! فتارة يكذبون ويقولون: السلف قالوا: استواء لا نعلمه! وتارة يتأولون تفسير السلف، فيقولون: صعد، أي صعد أمره!

لم يورده، فقد قال الأزهري: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾: **صعد**، وهذا كقولك للرجل: كان قائماً فاستوى قاعداً، وكان قاعداً فاستوى قائماً وكل في كلام العرب جائز)(١).

وانظر إلى قوله: (وهو تأويل يهدف إلى تنزيه الباري تعالى عن الحركة والانتقال)

فنسب له التأويل، ونفيَ الحركة والانتقال! وكل هذا كذب صريح.

٥٧ ـ الإمام أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي رحمه الله (ت٣٧١هـ)

قال في كتابه الذي سماه «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات»، في آخر خطبته: (فاتفقت أقوال المهاجرين والأنصار في توحيد الله عز وجل ومعرفة أسمائه وصفاته وقضائه قولاً واحداً وشرعاً ظاهراً، وهم الذين نقلوا عن رسول الله ﷺ ذلك حتى قال: «**عليكم بسُنَّتي**»، وذكر الحديث، وحديث لعن الله من أحدث حدثاً، قال فكانت كلمة الصحابة على الاتفاق من غير اختلاف، وهم الذين أمرنا بالأخذ عنهم إذ لم يختلفوا بحمد الله تعالى في أحكام التوحيد وأصول الدين من الأسماء والصفات كما اختلفوا في الفروع، ولو كان منهم في ذلك اختلاف لنقل إلينا، كما نقل سائر الاختلاف، فاستقر صحة ذلك عند خاصتهم وعامتهم، حتى أدوا ذلك إلى التابعين لهم بإحسان، فاستقر صحة ذلك عند العلماء المعروفين، حتى نقلوا ذلك قرناً بعد قرن لأن الاختلاف كان عندهم في الأصل كفر، ولله المنة)(٢).

وقال رحمه الله: (ومما تعرف الله إلى عباده أن وصف نفسه أن له وجهاً موصوفاً بالجلال والإكرام، فأثبت لنفسه وجهاً وذكر الآيات ثم ذكر حديث أبي موسى المتقدم فقال: في هذا الحديث من أوصاف الله عز وجل لا ينام،

(١) انظر: كلام الفراء في كتابه معاني القرآن (١/ ٢٥).

(٢) نقله شيخ الإسلام، كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٧١).

موافق لظاهر الكتاب: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وأن له (وجهاً) موصوفاً بالأنوار، وأن له (بصراً) كما علمنا في كتابه أنه سميع بصير. ثم ذكر الأحاديث في إثبات الوجه وفي إثبات السمع والبصر والآيات الدالة على ذلك. ثم قال: ثم إن الله تعالى تعرف إلى عباده المؤمنين، إلى أن قال: له يدان قد بسطهما بالرحمة وذكر الأحاديث في ذلك ثم ذكر شعر أمية بن أبي الصلت، ثم ذكر حديث: «**يلقى في النار وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع فيها رجله**» وهي رواية البخاري، وفي رواية أخرى: «**يضع عليها قدمه**»، ثم ما رواه مسلم البطين عن ابن عباس: أن الكرسي موضع القدمين وأن العرش لا يقدر قدره إلا الله، وذكر قول مسلم البطين نفسه، وقول السدي، وقول وهب بن منبه، وأبي مالك، وبعضهم يقول: **موضع قدميه، وبعضهم يقول: واضع رجليه عليه.** ثم قال: فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمة **موافقة لقول النبي** ﷺ، متداولة في الأقوال، ومحفوظة في الصدر، ولا ينكر خلف عن السلف، ولا ينكر عليهم أحد من نظرائهم، نقلتها الخاصة والعامة مدونة في كتبهم إلى أن حدث في آخر الأمة من قلّل الله عددهم ممن حذرنا رسول الله ﷺ عن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرنا أن لا نعود مرضاهم ولا نشيع جنائزهم، **فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه**، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعها إلى أحكام المقاييس، وكفروا المتقدمين، وأنكروا على الصحابة والتابعين؛ وردوا على الأئمة الراشدين فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل)[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ونعتقد أن الله عَزَّ وَجَلَّ له عرش، **وهو على عرشه فوق سبع سمواته بكل أسمائه وصفاته**، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ ولا نقول: إنه في الأرض كما هو في السماء على عرشه؛ لأنه عالم بما يجري على عباده ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ . . . ومما نعتقد: أن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا في ثلث الليل الآخر، فيبسط يده

(١) نقله شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٧٤).

فيقول: «**ألا هل من سائل**» الحديث، وليلة النصف من شعبان، وعشية عرفة، وذكر الحديث في ذلك)[١].

٥٨ ـ الإمام أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي العسقلاني (ت٣٧٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأنكر جهم أن يكون لله جلَّ وعلا حجاب. ومما يدل على أن الله تبارك وتعالى في السماء **بائن من خلقه ودونه الحُجب** التي احتجب بها: قال النبي ﷺ: «**إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل النهار قبل الليل وعمل الليل قبل النهار حجابه النور ولو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره**»...

وأنكر جهم أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في النصف من شعبان، روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «**ينزل الله تبارك وتعالى كل ليلة حين يبقي ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا من يدعوني فأستجب له من يستغفرني فأغفر له من يسألني فأعطيه**».

وعن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري قالا إن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الآخر نزل إلى هذه السماء فنادى يقول: هل من مذنب يتوب هل من مستغفر هل من داع هل من سائل**»...

ومما يدل على أن الله تبارك وتعالى **ينزل كيف يشاء إذا شاء: صعوده إلى السماء واستواؤه على العرش، فزعمت الجهمية وقالت: من يخلفه إذا نزل؟ قيل لهم: فمن خلفه في الأرض حين صعد؟!**[٢] علمُه بما في الأرض كعلمه بما في السماء، وعلمه بما في السماء كعلمه بما في الأرض سواء لا يختلف.

ومما يدل على ذلك قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٧٦).

(٢) فيه إثبات النزول والصعود بمعناهما المعروف المتبادر.

رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ۚ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ﴿٤٨﴾﴾ [الكهف: ٤٨]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

وقال ابن عباس في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] قال: يأتي يوم القيامة في ظلل من السحاب قد قطعت طاقات طاقات...

وإنما سموا الملائكة المقربين لقربهم من الله دون جميع خلقه.

وإنما تحيرت الجهمية وضلت عقولهم حين قالوا: إن الله لا يخلو منه شيء، ولا يزول عن موضعه، فأسرع إلى الجهال قولهم. وكذلك ربنا جلَّ وعزَّ، **ولكن ليس بمنزلة الخلق في نزوله**، وليس أحد من الخلق يصير عن مكانه وموضعٍ كان فيه إلى مكان غيره إلا وهو زائل عن موضعه ومكانه الأول، لنفسه وعلمه؛ لجهله بما يحدث بعده على مكانه وموضعه الأول، **وإن الله تبارك وتعالى لما استوى من الأرض إلى السماء، أو نزل من سماء إلى سماء، أو إلى الأرض، لا يعزب عن علمه شيء في السموات ولا في الأرض،** علمُه بما فيهن بعد الاستواء وبعد النزول؛ كعلمه بهن قبل ذلك، لم ينقص الاستواء في النزول من علمه، ولا زاد تركه في علمه، فمن كان هذا حاله فليس بزائل عن خلقه، ولا خلقه بخالٍ من علمه تبارك الله رب العالمين)[1].

٥٩ ـ الإمام محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٨٠هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (الباب السادس: شرح قولهم في الصفات).

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (أجمعوا على أن لله **صفات على الحقيقة** هو بها موصوف، من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقِدم

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص١١٢ ـ ١١٦، وكتابه هذا من أقدم ما وصلنا في شرح أحوال الفرق.

والحياة والإرادة والمشيئة والكلام، وأنها ليست بأجسام ولا أعراض ولا جواهر كما أن ذاته ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر.

وأن له سمعاً وبصراً ووجهاً ويداً على الحقيقة، ليس كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه.

وأجمعوا أنها صفات لله وليس بجوارح ولا أعضاء ولا أجزاء)[١].

وفي هذا رد على من زعم أنه لا يمكن إثبات الوجه واليد على الحقيقة إلا بجعلها جارحة وعضواً وجزءاً، كما ردده (المفوّض)، ويأتي دحض شبهته في موضعها.

وقد أدرجه (المفوّض) في حزبه! واعتمد على قوله: (واختلفوا في الإتيان والمجئ والنزول، فقال الجمهور منهم إنها صفات له كما يليق به، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية، ويجب الإيمان بها ولا يجب البحث عنها)[٢].

وصدق رَحِمَهُ اللهُ، فإن الإتيان والمجيء والنزول صفات واضحة بينة، لا تحتاج إلى شرح، ولا تفسير، بل تلاوتها تفسيرها، وأي تفويض في هذا؟!

٦٠ ـ الحافظ أبو الحسن الدارقطني رَحِمَهُ اللهُ (ت٣٨٥هـ)

أثبت رَحِمَهُ اللهُ القعود، وإقعاد النبي ﷺ على العرش، وقال في أبيات له مشهورة:

(حديث الشفاعة في أحمدٍ ... إلى أحمد المصطفى نُسنده
[و] أما حديثٌ بإقعاده ... على العرش أيضاً فلا نجحده
أمِرُّوا الحديث على وجهه ... ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعدٌ ... ولا تجحدوا أنه يُقعده)[٣]

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٣٥.

(٢) السابق، ص٣٥. والقول التمام، ص١٥٣.

(٣) رواها أبو يعلى في إبطال التأويلات (١/ ٤٩٢) عن شيخه أبي طالب العشاري، وهو ثقة، وأوردها الذهبي في العرش (٢/ ٤١٤)، وفي العلو، ص٢٣٤.

تنبيه: قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإذا عرف أن ما وُصفت به الملائكة وأرواح الآدميين من جنس الحركة والصعود والنزول وغير ذلك، لا يماثل حركة أجسام الآدميين وغيرها مما نشهده بالأبصار في الدنيا، وأنه يمكن فيها ما لا يمكن في أجسام الآدميين، كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالإمكان وأبعد عن مماثلة نزول الأجسام، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بني آدم، وإن كان ذلك أقرب من نزول أجسامهم.

وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ (القعود والجلوس) في حق الله تعالى؛ كحديث جعفر بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحديث عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وغيرهما، أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد)(١).

٦١ ـ الإمام ابن أبي زيد القيرواني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٨٦هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهو العلي العظيم العالم الخبير المدبر القدير السميع البصير العلي الكبير، **وأنه فوق عرشه المجيد بذاته**، وهو في كل مكان بعلمه، خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه، وهو أقرب إليه من حبل الوريد... وأن الله تبارك وتعالى يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها)(٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فمما **أجمعت عليه الأمة** من أمور الديانة، ومن السنن التي خلافها بدعة وضلالة: أن الله تبارك اسمه له الأسماء الحسنى والصفات العلى... وأن الله عَزَّ وَجَلَّ كلم موسى بذاته، وأسمعه كلامه لا كلاماً قام في غيره، وأنه يسمع ويرى، **ويقبض ويبسط، وأن يديه مبسوطتان والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وأن يديه غير نعمته في ذلك**، وفي قوله سبحانه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، **وأنه يجيء**

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٥٢٧).

(٢) الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، ص٥.

يوم القيامة بعد أن لم يكن جائياً، والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء، وأنه يرضى عن الطائعين ويحب التوابين، ويسخط على من كفر به ويغضب فلا يقوم شيء لغضبه، **وأنه فوق سمٰواته على عرشه دون أرضه**، وأنه في كل مكان بعلمه، وأن لله سبحانه كرسيّاً كما قال ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ وكما جاءت به الأحاديث أن الله سبحانه يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء)[١].

وقد أثبت رحمه الله العلو الذاتي، واليدين، والغضب والرضى والمجيء.

وفي قوله: **(وأنه يجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائياً)** إثبات الفعل الاختياري الذي يسميه المعطلة حلول الحوادث، ويقولون: إنه كفر!

٦٢ ـ الإمام أبو عبد الله ابن بطة العكبري رحمه الله (ت٣٨٧هـ)

قال رحمه الله بعد ذكر أحاديث النزول: (فإذا قامت على الجهمي الحجة وعلم صحة هذه الأحاديث ولم يقدر على جحدها، قال: الحديث صحيح، وإنما معنى قول النبي ﷺ: «**ينزل ربنا في كل ليلة**» ينزل أمره.

قلنا: إنما قال النبي ﷺ: «**ينزل الله ﷻ**» و«**ينزل ربنا**» ولو أراد أمره، لقال: ينزل أمر ربنا.

فيقول: إن قلنا ينزل فقد قلنا: إنه يزول، والله لا يزول، ولو كان ينزل لزال؛ لأن كل نازل زائل.

فقلنا: أو لستم تزعمون أنكم تنفون التشبيه عن رب العالمين؟ فقد صرتم بهذه المقالة إلى أقبح التشبيه وأشد الخلاف؛ لأنكم إن جحدتم الآثار وكذبتم بالحديث، رددتم على رسول الله قوله، وكذبتم خبره.

وإن قلتم: لا ينزل إلا بزوال، فقد شبهتموه بخلقه، وزعمتم أنه لا يقدر

---

(١) من مقدمة كتابه: الجامع في السنن والآداب، ص١٠٧، ونقله ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، ص٨٣، وما بين المعكوفتين منه.

أن ينزل إلا بزواله، على وصف المخلوق الذي إذا كان بمكان خلا منه مكان، لكنا نصدق نبينا، ونقبل ما جاء به، فإنا بذلك أمرنا وإليه ندبنا.

فنقول: كما قال: «**ينزل ربنا** ﷻ» ولا نقول: إنه يزول، **بل ينزل كيف شاء، لا نصف نزوله، ولا نحدّه، ولا نقول إن نزوله زواله**.

قال شريك: إنما جاء بهذه الأحاديث من جاء بالسنن عن رسول الله ﷺ، الصلاة والصيام والزكاة والحج، **وإنما عرفنا الله** وعبدناه بهذه الأحاديث)[1].

وقال رحمه الله: (باب الإيمان بأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه.

وأجمع المسلمون من الصحابة والتابعين وجميع أهل العلم من المؤمنين أن الله تبارك وتعالى **على عرشه، فوق سماواته، بائن من خلقه**، وعلمه محيط بجميع خلقه)[2].

٦٣ ـ الإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن منده رحمه الله (٣١٠ ـ ٣٩٥هـ)

١ ـ قال رحمه الله: (إن الأخبار في صفات الله جاءت متواترة عن نبي الله ﷺ موافقة لكتاب الله ﷻ، نقلها الخلف عن السلف قرنا بعد قرن، من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا على سبيل إثبات الصفات لله، والمعرفة والإيمان به والتسليم لما أخبر الله في تنزيله، وبينه رسوله ﷺ عن كتابه، مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف... وذلك أن الله تعالى امتدح نفسه بصفاته تعالى، ودعا عباده إلى مدحه بذلك، وصدق به المصطفى ﷺ، وبين مراد الله فيما أظهر لعباده من ذكر نفسه وأسمائه وصفاته، **وكان ذلك مفهوماً عند العرب غير محتاج إلى تأويلها**، فقال ﷻ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال النبي ﷺ: «**قال الله تعالى وتقدس: إني حرمت الظلم على نفسي**»، وقال النبي ﷺ بياناً لقوله: «**إن الله**

(١) الإبانة لابن بطة (٣/ ٢٣٩).

(٢) السابق (٣/ ١٣٦).

كتب كتاباً فهو عنده إن رحمتي تغلب غضبي» فبين مراد الله فيما أخبر عن نفسه...)[١].

وهذا صريح في أن هذه الصفات، امتدح الله نفسه بها، فهي صفات مدح وكمال، لا كما يقول الظالمون إن منها ما هو محال يوهم التشبيه، وصريح في أن هذه الصفات مفهومة عند العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، **ولهذا لم يحتاجوا إلى شرحها وتفسيرها**. وما ذكره من الآية والحديثين فيه إثبات الرحمة والنفس لله تعالى، وأن هذا ثابت بالسُّنَّة؛ كثبوته بالقرآن، ومفهوم بلغة العرب فلا يحتاج إلى تأويل ولا تفسير.

أما أهل التفويض فإنهم يقولون:

١ ـ هذا المفهوم من لغة العرب يجب تنزيه الله تعالى عنه، وصرف اللفظ عن ظاهره.

٢ ـ أن معاني الصفات مجهولة، لا تعرف بلغة العرب ولا بلغة غيرهم.

٣ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ في صفة اليدين: (باب ذكر قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. ذكر ما يستدل به من كلام النبي ﷺ على أن الله جلَّ وعزَّ خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بيدين **حقيقة**)[٢].

٤ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (باب قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨]، وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وذكر ما ثبت عن النبي ﷺ مما يدل على **حقيقة ذلك**)[٣].

٥ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ساق قول الحميدي في حديث: «خلق آدم بيديه»: (لا نقول غير هذا، على التسليم والرضا بما جاء به القرآن والحديث، ولا نستوحش أن نقول كما قال القرآن والحديث).

---

(١) التوحيد لابن مندة (٣/ ٧).

(٢) الرد على الجهمية لابن مندة، ت: د. علي بن ناصر الفقيهي، ص٦٨.

(٣) السابق، ص٩٤.

قال: (وكذلك نقول فيما تقدم من هذه الأخبار في الصفات في كتابنا هذا، نرويها من غير تمثيل ولا تشبيه ولا تكييف ولا قياس ولا تأويل، على ما نقلها السلف الصادق عن الصحابة الطاهرة عن المصطفى، ونجهل من تكلم فيها إلا ببيان عن الرسول، أو خبر صحابي حضر التنزيل والبيان، ونتبرأ إلى الله مما يخالف القرآن وكلام الرسول)(١).

٦٤ ـ الإمام محمد بن أبي زمنين رحمه الله (ت٣٩٩هـ)

قال رحمه الله في صفة النزول: (ومن قول أهل السُّنَّة: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا، ويؤمنون بذلك من غير أن يحدوا فيه حداً).

ثم ذكر حديث النزول وقال: (**وهذا الحديث بين أن الله عز وجل على عرشه في السماء دون الأرض،** وهو أيضاً بين في كتاب الله، وفي غير ما حديث عن رسول الله، قال الله عز وجل: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥] وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وقال: ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٧] وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠])(٢).

قلت: استدلاله بحديث النزول على إثبات العلو، دليل على إثباته لحقيقة النزول، كما تفهمه العرب من لغتها، وهو موافق لما جاء في كلام إسحاق وابن أبي عاصم وابن خزيمة وابن عبد البر رحمهم الله.

٦٥ ـ الإمام معمر بن أحمد بن زياد الأصفهاني رحمه الله (ت٤١٨هـ)

قال رحمه الله في وصية له: (ولما رأيت غربة السُّنَّة، وكثرة الحوادث واتباع الأهواء، أحببت أن أوصي أصحابي وسائر المسلمين بوصية من السُّنَّة، وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف من السلف المتقدمين، والبقية من المتأخرين، فأقول وبالله التوفيق: إن السُّنَّة الرضى بقضاء الله، والتسليم لأمر الله. . .

---

(١) التوحيد، لابن منده (٣/ ٣٠٩).

(٢) أصول السُّنَّة، ص١١٣، ط. مكتبة الغرباء الأثرية.

وأن الله ﷻ استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، فالاستواء معقول، والكيف فيه مجهول، والإيمان به واجب، والإنكار له كفر، وأنه ﷻ **مستو على عرشه** بلا كيف، وأنه ﷻ **بائن من خلقه**، والخلق بائنون منه، فلا حلول ولا ممازجة ولا اختلاط ولا ملاصقة؛ لأنه الفرد البائن من خلقه، الواحد الغني عن الخلق، علمه بكل مكان، ولا يخلو من علمه مكان، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، يعلم ما تجنه البحور وما تكنه الصدور ﴿**وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ** ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩]، وأن الله ﷻ سميع بصير، عليم خبير، **يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف يشاء**، فيقول: هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر).

إلى أن قال: (فهذه السُّنَّة التي اجتمعت عليها الأئمة، وهي مأخوذة عن رسول الله، بأمر الله تبارك وتعالى).

ثم قال: (وأن السُّنَّة هي اتباع الأثر والحديث والسلامة والتسليم، والإيمان بصفات الله ﷻ من غير تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تأويل، فجميع ما ورد من الأحاديث في الصفات مثل أن الله خلق آدم على صورته، ويد الله على رأس المؤذنين، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن، وأن الله يضع السمٰوات على إصبع، والأرضين على إصبع، وسائر أحاديث الصفات، فما صح من أحاديث الصفات عن رسول الله اجتمع الأئمة على أن تفسيرها قراءتها، قالوا أمروها كما جاءت، وما ذكر الله في القرآن مثل قوله ﷻ: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ**﴾، وقوله ﷻ: ﴿**وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] كل ذلك بلا كيف ولا تأويل، نؤمن بها إيمان أهل السلامة والتسليم لأهل السُّنَّة.

والسلامة واسعة بحمد لله ومنه، وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولى، وأقمن وأحرى، فإنه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ**

ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ فليس كمثله شيء: ينفي كل تشبيه وتمثيل، وهو السميع البصير: ينفي كل تعطيل وتأويل، فهذا مذهب أهل السُّنَّة والجماعة والأثر، فمن فارق مذهبهم فارق السُّنَّة، ومن اقتدى بهم وافق السُّنَّة، ونحن بحمد الله من المقتدين بهم، المنتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلهم، جمع الله بيننا وبينهم في الدارين)(١).

وفيه إثبات العلو الذاتي، والبيونة، والفعل الاختياري، والتصرف في لفظ الاستواء.

٦٦ ـ الخليفة القادر بالله أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٢٢هـ)

قال في «الاعتقاد القادري» المشهور، الذي أقره عليه الأئمة: (وهو السميع بسمع، والبصير ببصر، يعرف صفتهما من نفسه، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه، متكلم بكلام لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله **فهي صفة حقيقية لا مجازية**، ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليماً، وأنزله على رسوله على لسان جبريل **بعد ما سمعه جبريل منه**، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً **لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به** فهو غير مخلوق بكل حال، متلواً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه)(٢).

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة الاعتقاد القادري الذي ذكره القادر، فقرىء في الديوان، وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ

---

(١) رواها قوام السُّنَّة الأصفهاني في الحجة في بيان المحجة (١/٢٤٧).

(٢) المنتظم لابن الجوزي (٨/١٠٩)، البداية والنهاية (١٢/٦٢)، تاريخ الإسلام للذهبي (٢٩/٣٢٣).

أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا **اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر)**.

فتضمن هذا الاعتقاد أن جميع ما وصف الله به نفسه، صفات حقيقية لا مجازية، وأن القرآن هو (كلام الله بعينه الذي تكلم به)؛ أي: لفظه ومعناه، وهذا مناقض لقول المؤولة والمفوضة.

٦٧ ـ الإمام أبو نصر السجزي رحمه الله (ت٤٤٤هـ)

قال رحمه الله: (فإن قال قائل: إن أكثر ما ذكرت في هذا الفصل مما يتعلق بالشاهد، والله تعالى بخلاف المشاهدات. فوجب أن لا يكون كلامه حرفاً وصوتاً، إلا أن يأتي نص من الكتاب أو إجماع من الأمة، أو خبر من أخبار التواتر بأن كلام الله سبحانه حرف وصوت.

قيل له: **الواجب أن يعلم أن الله تعالى إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم، ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ لمّا أداها بتفسير يخالف الظاهر، فهي على [ما] يعقلونه ويتعارفونه.**

والذي يوضح ذلك: هو أن الله سبحانه قد أثبت لذاته علماً ونطق بذلك كتابه فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وكان المعقول من العلم عند المخاطبين به أنه إدراك المعلوم على ما هو به، فكان علم الله سبحانه إدراك المعلوم على ما هو به، وعلم المحدث أيضاً إدراك المعلوم على ما هو به.

وكذلك لما أثبت الله لنفسه السمع بدلالة النص حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨﴾ [النساء: ٥٨]، وقال النبي ﷺ في ذكر الحجاب: «**ما أدركه بصره**»، وقالت عائشة رضي الله عنها: (يا سبحان الله من وسع سمعه الأصوات).

وكان المعقول أن السمع هو إدراك المسموعات على ما هي به، والبصر إدراك كل ما يبصر على ما هو به، كان سمعه سبحانه إدراك المسموع، وبصره إدراك ما يبصَر، وكذلك سمع المحدث وبصره، ومع ذلك فليس مثل علمه

علم، ولا مثل سمعه وبصره سمع ولا بصر؛ لأن علمه صفة لازمة لذاته سبحانه في الأزل لا يدخل عليه السهو، ولا يجوز الجهل ولا النسيان. وعلم المحدَث عرض مكتسب، يوجد وقتاً ويعدم وقتاً. **وكذلك السمع والبصر ليسا من الله تعالى جارحتين، وهما من المحدَث جارحتان.**

وهذه القضية توجب أن يكون كلامه حرفاً وصوتاً، وكذلك كلام المحدَث، إلا أن كلامه معجز ولا انتهاء له وأزلي، وكلام المحدث غير معجز وهو متناه، وعرض لم يكن في وقت، ولا يكون في وقت.

وكلامه سبحانه بلا أداة ولا آلة ولا جارحة، وكلام المحدث لا يوجد إلا عن أداة وآلة وجارحة في المعتاد)[١].

وهذا كلام نفيس متين، فيه تعظيم للوحي وتبرئة له من أن يكون ظاهره تشبيهاً وكفراً، كما زعمت المعطلة، وفيه بيان القدر المشترك، والقدر المميِّز.

٦٨ ـ الإمام شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني رحمه الله (ت٤٤٩هـ)

قال رحمه الله: (أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم موتاهم يشهدون لله بالوحدانية، وللرسول بالرسالة والنبوة ﷺ، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبته لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه فيقولون إنه خلق آدم بيديه، كما نص سبحانه عليه في قوله عز من قائل: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] **ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، بحمل اليدين على النعمتين، أو القوتين، تحريف المعتزلة الجهمية أهلكهم الله**[٢]، ولا يكيفونها بكيف أو شبهها بأيدي المخلوقين، تشبيه المشبهة خذلهم الله. وقد أعاذ الله تعالى أهل السُّنَّة من التحريف، والتشبيه والتكييف،

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص٢٢٧.

(٢) تأمل ما في كلامه من ذم التأويل ونسبته للمعتزلة والجهمية وجعله تحريفاً للكلم عن مواضعه، على عكس ما يقول (المفوّض) من أنه قول سائغ!

ومنّ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]. وكما ورد القرآن بذكر اليدين بقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ووردت الأخبار الصحاح عن رسول الله ﷺ بذكر اليد؛ كخبر محاجة موسى آدم، وقوله له: «**خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته**» ومثل قوله ﷺ: «**لا أجعل صالح ذرية من خلقته بيدي كمن قلت له كن فكان**»، وقوله ﷺ: «**خلق الله الفردوس بيده**». وكذلك يقولون في جميع **الصفات** التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به الأخبار الصحاح، من **السمع والبصر** والعين، والوجه، **والعلم**، والقوة، **والقدرة**، والعزة، والعظمة، والإرادة، والمشيئة، والقول، **والكلام**، والرضى، والسخط، والحب، والبغض، والفرح، والضحك، وغيرها، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه، ولا تكييف له، ولا تشبيه، ولا تحريف، ولا تبديل، ولا تغيير، **ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه، بتأويل مُنكر يُستنكر**، ويجرون على الظاهر، ويكلون علمه إلى الله تعالى، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]). انتهى[(١)].

قلت: دل كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ على أمور:

١ ـ أن أهل الحديث يعرفون ربهم بهذه الصفات التي نطق بها الوحي قرآنا وسنة، ومن هذه الصفات: العين والوجه واليد والحب والبغض والفرح والضحك، فلو كانت هذه الصفات مجرد ألفاظ، يؤمنون بها، ويجهلون معناها، فأنّى تكون سبيلاً لمعرفتهم ربهم وخالقهم جلَّ وعلا!

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ت: د. ناصر الجديع، ص١٦٠ ـ ١٦٥

٢ ـ أنهم لم يعتقدوا في شيء من هذا الظاهر أنه محال، ولم يوجبوا نفيه، وصرفَه عن ظاهره، كما زعم أهل التفويض.

٣ ـ أنهم على العكس من ذلك: لا يزيلون لفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه، وهذا صريح في إثبات معاني الصفات، على ظاهر ما تعرفه العرب من لغتها.

٤ ـ أن قوله: (ويجرون على الظاهر ويكلون علمه إلى الله تعالى، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله) منهج عام في جميع الصفات: **السمع والبصر والقدرة والإرادة والكلام**، والوجه والعين واليد والحب والبغض والفرح والضحك، وغيرها من الصفات، وهذا محمول على علم الكيفية، وحقيقة اتصاف الله تعالى بالصفات؛ إذ من معاني التأويل: حقيقة ما يؤول إليه الشيء، كما هو استعمال القرآن لهذا اللفظ؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩] وقوله ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]. ولا يصح حمل كلامه على تفويض المعنى؛ لأنه لا قائل من أهل الإثبات بأن صفات المعاني: القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، مما يفوّض معناها! كما أن هذا يناقض قوله: **(ومنّ عليهم بالتعريف والتفهيم)**، وقوله: **(ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه، بتأويل منكر يستنكر)** فإن العرب تضع هذه الألفاظ لمعان معلومة، تتبادر إلى الذهن عند النطق بها، ويستعملها المتكلم للدلالة على هذه المعاني، والصابوني أجل من أن ينسب إلى السلف تفويض المعنى، مع كون إثباتهم للمعاني مبثوثاً في دواوين السُّنَّة، التي لا تخفى على من هو دونه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

٥ ـ أن أهل الحديث يعتمدون في هذا الباب العظيم على ما نطق به الوحي، مما جاء في الكتاب والسُّنَّة الصحيحة، خلافاً لأهل الكلام الذين لا يعوّلون على هذه الظواهر، ولا يجيزون الاعتماد عليها في هذا الباب.

٦ ـ أن أهل الحديث ـ كما ينقل عنهم الصابوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ يدمغون من أوّل اليدين بالنعمتين أو القوتين: بأنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، تحريف المعتزلة الجهمية، وأنت خبير بأن هذا التأويل، هو عين ما يقوله الأشاعرة

الذين ينسبون إلى السلف التفويض، ويرومون عقد الصلح معهم!

وقال الصابوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله سبحانه فوق سبع سمواته على عرشه مستو، كما نطق كتابه).

ثم ذكر آيات الاستواء، وقال:

(وأخبر الله سبحانه عن فرعون اللعين أنه قال لهامان: ﴿ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧] وإنما قال ذلك لأنه سمع موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يذكر أن ربه في السماء، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٧] يعني في قوله إن في السماء إلهاً، **وعلماءُ الأمة، وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله، لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سمواته**)[١].

قلت: تأمل استدلاله بقصة موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مع فرعون، على إثبات العلو الذاتي.

والاستدلال بهذا الدليل على العلو: اعتمده ابن جرير الطبري، وأبو الحسن الأشعري، والحارث المحاسبي، وابن قدامة، وقوام السُّنَّة الأصفهاني، والواسطي، والذهبي، وغيرهم[٢].

وقارن هذا بما نقله (المفوّض) عن أبي بكر ابن العربي، مقراً له، قال: (قلنا: كذبتم على موسى، ما قالها قط... **إنما أنتم أتباع فرعون الذي اعتقد أن الباري في جهة**، فأراد أن يرقى إليه بسلم، فيهنيكم أنكم من أتباعه، وأنه إمامكم)[٣].

لتعلم أن مذهب (المفوّض) أبعد ما يكون عن مذهب السلف.

وهل هؤلاء الأعلام الأثبات إمامهم فرعون؟!

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٧٥.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣٨٨/٢١)، الإبانة، ص١١٩، فهم القرآن، ص٣٤٩، إثبات صفة العلو، ص٤٤، الحجة في بيان المحجة (١١٥/٢)، النصيحة، للواسطي، ص١٣، العلو، للذهبي، ص١٢.

(٣) القول التمام، ص١٧٢.

وقد ذكر أبو عثمان الصابوني رحمه الله أن الشافعي رحمه الله احتج في كتابه المبسوط في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة بحديث الجارية، ثم قال: (وإنما احتج الشافعي رحمة الله عليه على المخالفين في قولهم بجواز إعتاق الرقبة الكافرة في الكفارة بهذا الخبر **لاعتقاده أن الله سبحانه فوق خلقه، وفوق سبع سمواته على عرشه، كما هو معتقد المسلمين من أهل السُّنَّة والجماعة، سلفهم وخلفهم**؛ إذ كان رحمه الله لا يروي خبراً صحيحاً ثم لا يقول به)[١].

قلت: فهذا إجماع المسلمين سلفهم وخلفهم، فأين أصحاب التأويل والتفويض عن هذا الإجماع؟ وليس الغرض هنا تقرير مسألة العلو، وإنما المقصود بيان تفسير السلف لصفة الاستواء، وإثباتهم للعلو والفوقية، دون اعتراض على الظواهر، ولا تشغيب عليها، كما فعل المتكلمون.

ومن عجيب أمر هؤلاء ـ المتكلمين ـ أنهم لم يكتفوا بتعطيل هذه الصفة العظيمة التي دلت عليها مئات الأدلة والآثار، حتى ذهبوا إلى الخلاف في تكفير من قال إن الله في السماء![٢].

٦٩ ـ الإمام الحافظ ابن عبد البر رحمه الله (ت٤٦٣هـ)



قال رحمه الله: (**أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسُّنَّة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز** إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود. والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسُنَّة رسوله وهم أئمة الجماعة والحمد لله)[٣].

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٨٨.

(٢) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٢١٩، وانظر: الإعلام بقواطع الإسلام لابن حجر الهيتمي، ص٣٥.

(٣) التمهيد (٧/ ١٤٥).

وقال: (وأما ادعاؤهم المجاز في الاستواء، وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له؛ **لأنه غير ظاهر في اللغة**، ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه ولا يعلوه أحد وهو الواحد الصمد.

ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، **وإنما يوجه كلام الله ﷻ إلى الأشهر والأظهر من وجوهه**، ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات. **وجل الله ﷻ عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين. والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه)**[1].

قلت: هذا كلام عظيم واضح بين، من هذا الإمام الحافظ الكبير رحمه الله، وفيه أبلغ رد على أهل التفويض، من وجوه:

١ ـ أنه يحكي الإجماع على أن الصفات محمولة على الحقيقة لا على المجاز، والمفوضة يدعون أنه يجب صرف اللفظ عن ظاهره، وتأويله تأويلاً إجماليّاً، واعتقاد تنزيه الله تعالى عن هذا الظاهر ـ كما سبق النقل عنهم ـ.

٢ ـ أن كلامه صريح في أن الله تعالى خاطب الناس بما تفهمه العرب من لغتها، مما له معنى يصح عند السامعين، والمفوضون يزعمون أن المعنى مجهول غير معروف.

٣ ـ أنه فسر الاستواء بما هو معلوم مفهوم من لغة العرب، أنه العلو والارتفاع والاستقرار، وأبطل تفسيره بالاستيلاء؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، فجعل المدار في معرفة معاني الصفات على ما تفهمه العرب من لغتها.

٤ ـ أن في كلامه إبطالَ قول من قال: السلف يقولون: استواء لا نعلمه!

٥ ـ أنه قرر حقيقة عظيمة، غفل عنها أهل التفويض، وهي أنه لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا بحمل الكلام على حقيقته، وتوجيهه إلى

---

(١) السابق (٧/ ١٢٩).

الأشهر والأظهر من وجوهه، بينما أصر المفوضة والمؤولة على معاداة هذا الظاهر ونفيه.

٦ ـ أن قوله: (وإنما يوجه كلام الله ﷻ إلى الأشهر والأظهر من وجوهه) فيه إثبات الظاهر، والجري عليه، كما قرره غير واحد، ولن تجد عن سلفي واحد القول بأن هذا الظاهر غير مراد. ومن عجائب بعض المتكلمين أنهم يقولون: تجرى على الظاهر، مع اعتقاد أن الظاهر غير مراد! وقد سبق نقل كلام ابن السبكي: (إنما المصيبة الكبرى والداهية الدهياء الإمرار على الظاهر، والاعتقاد أنه مراد، وأنه لا يستحيل على الباري، فذلك قول المجسمة عباد الوثن الذين في قلوبهم زيغ يحملهم الزيغ على اتباع المتشابه، ابتغاء الفتنة، عليهم لعائن الله تترى واحدة بعد أخرى، ما أجرأهم على الكذب وأقل فهمهم للحقائق)[١].

قلت: هذه هي حقيقة ما ينسبونه إلى السلف: الجري على الظاهر، مع اعتقاد أنه غير مراد! أي أن الظاهر مستحيل على الله، فأين قال السلف ذلك، ولو في نص واحد؟! ثم قارن كلام السبكي هذا بما سبق عن ابن عباس ومجاهد وأبي العالية وأبي عبيدة والفراء وابن عبد البر وغيرهم في تفسير الاستواء، وأنهم جروا على الظاهر، وفسروه بمعناه المعهود في اللغة من أنه العلو والارتفاع، فهل هؤلاء مجسمة عباد وثن؟! ﴿سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ۝١٩﴾.

وقال ابن عبد البر رحمه الله في شرح حديث النزول:

(وفيه دليل على أن الله ﷻ **في السماء على العرش من فوق سبع سموات، كما قالت الجماعة**، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله ﷻ في كل مكان وليس على العرش. والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق في ذلك قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾)[٢].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٩٢).

(٢) التمهيد (٧/ ١٢٩).

قلت: تأمل استدلال هذا الإمام الكبير بحديث النزول، على إثبات العلو، فهذا يدل على أنه يثبت النزول على ما تفهمه العرب من لغتها.

وقد جعل رَحِمَهُ ٱللَّهُ النزول، والتجلي للجبل، والمجيء يوم القيامة من باب واحد، وأشار إلى كون النزول من الأفعال الاختيارية فقال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ومثل قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] كلهم يقول: ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف، لا يقولون: كيف يجيء وكيف يتجلى وكيف ينزل، ولا من أين جاء، ولا من أين تجلى، ولا من أين ينزل؛ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له.

وفي قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] **دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجلياً للجبل، وفي ذلك ما يفسر معنى حديث النزول)**[1].

فحديث النزول يفسّر، وله معنى!

والنزول من الأفعال الاختيارية؛ كالتجلي للجبل، تجلى الله له بعد أن لم يكن متجلياً.

ومع هذا الوضوح في إثبات النزول بمعناه المعهود في لغة الخطاب، وإثبات العلو الذاتي، وتفسير الاستواء، وإثبات الفعل الاختياري الذي يسميه المعطلة حلولَ الحوادث وينزهون الله عنه، وحكاية الإجماع على إثبات الصفات على الحقيقية، لا على مجاز، مع هذا كله فقد سلكه (المفوّض) في حزبه، واعتمد على قوله:

(قال يحيى بن إبراهيم بن مزين: إنما كره مالك أن يتحدث بتلك الأحاديث لأن فيها حداً وصفة وتشبيهاً، والنجاة في هذا الانتهاء إلى ما قال الله ووصف به نفسه، بوجه ويدين وبسط واستواء وكلام، فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية١١٥] وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقال: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾

(١) السابق (٧/١٥٣)، وتحرفت في المطبوع إلى: حديث التنزيل.

[الزمر: ٦٧] وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فليقل قائل بما قال الله، ولينته إليه، ولا يعدوه، ولا يفسره، ولا يقل: كيف؛ فإن في ذلك الهلاك؛ لأن الله كلف عبيده الإيمان بالتنزيل، ولم يكلفهم الخوض في التأويل الذي لا يعلمه غيره)[١].

قلت: هذا من كلام يحيى بن إبراهيم بن مزين، كما يدل عليه السياق، وتتمة الكلام هكذا:

(وقد بلغني عن ابن القاسم أنه لم ير بأساً برواية الحديث أن الله ضحك وذلك لأن **الضحك من الله والتنزل والملالة والتعجب** منه ليس على جهة ما يكون من عباده.

قال أبو عمر:

الذي أقول: إنه من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبد الرحمٰن وسائر المهاجرين والأنصار وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، علم أن الله ﷻ لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قِبل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، **ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازماً**، ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم، ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات)[٢].

فهذا يوضح أن الكلام الذي نقله (المفوّض) هو كلام يحيى بن إبراهيم، لا كلام ابن عبد البر.

ثم إن ابن عبد البر قال عقب هذا مباشرة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢].

---

(١) التمهيد (٧/ ١٥١)، وانظر: القول التمام، ص١٦٢.

(٢) التمهيد (٧/ ١٥٢).

كلهم يقول: ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف، لا يقولون: كيف يجيء، وكيف يتجلى، وكيف ينزل، ولا من أين جاء، ولا من أين تجلى، ولا من أين ينزل؛ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له. **وفي قول الله ﷻ**: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] **دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجلياً للجبل، وفي ذلك ما يفسر معنى حديث النزول**، ومن أراد أن يقف على أقاويل العلماء في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلينظر في تفسير بقي بن مخلد ومحمد بن جرير، وليقف على ما ذكرا من ذلك ففيما ذكرا منه كفاية وبالله العصمة والتوفيق)[١].

وقد تقدم ما في كلامه الأخير من إثبات الفعل الاختياري، وتفسير النزول، وسيأتي أن كلام السلف في نفي التفسير يراد به نفي التكييف والتشبيه ـ كما هو ظاهر هنا ـ أو نفي المعاني والتأويلات التي أحدثتها الجهمية؛ كتأويل اليد بالقدرة.

واعتمد (المفوّض) في موضع آخر على قول ابن عبد البر:

(وليس مجيئه حركة ولا زوالاً ولا انتقالاً لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً، فلما ثبت أنه ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه حركة ولا نقلة، ولو اعتبرت ذلك بقولهم جاءت فلاناً قيامته، وجاءه الموت، وجاءه المرض وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجيء، لبان لك وبالله العصمة والتوفيق)[٢].

قلت: من تتبع كلام ابن عبد البر رحمه الله علم أنه ينفي اللفظ الذي لم يرد؛ كالحركة والانتقال، وإن كان يثبت المعنى الذي دلت عليه النصوص!

وقد صرح بهذا قبل ما نقله المفوّض مباشرة!

قال رحمه الله: (فإن قيل: فهل يجوز عندك أن ينتقل من لا مكان في الأزل إلى مكان؟

---

(١) التمهيد (٧/ ١٥٣).

(٢) السابق (٧/ ١٣٧)، وانظر القول التمام، ص٦٧.

قيل له: أما الانتقال وتغير الحال فلا سبيل إلى إطلاق ذلك عليه؛ لأن كونه في الأزل لا يوجب مكاناً، وكذلك نقلته لا توجب مكاناً، وليس في ذلك كالخلق؛ لأن كون ما كونه يوجب مكاناً من الخلق ونقلته توجب مكاناً ويصير منتقلاً من مكان إلى مكان، والله ﷻ ليس كذلك؛ لأنه في الأزل غير كائن في مكان، وكذلك نقلته لا توجب مكاناً، وهذا ما لا تقدر العقول على دفعه، ولكنا نقول: **استوى من لا مكان إلى مكان**، ولا نقول: انتقل، **وإن كان المعنى في ذلك واحداً**[١]، ألا ترى أنا نقول: له العرش، ولا نقول: له سرير، ومعناهما واحد، ونقول: هو الحكيم، ولا نقول: هو العاقل، ونقول: خليل إبراهيم، ولا نقول: صديق إبراهيم، **وإن كان المعنى في ذلك كله واحداً، لا نسميه ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا ما سمى به نفسه**، على ما تقدم ذكرنا له من وصفه لنفسه لا شريك له، **ولا ندفع ما وصف به نفسه لأنه دفع للقرآن**، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] وليس مجيئه حركة ولا زوالاً ولا انتقالاً...)[٢].

---

(١) نقل (المفوّض) هذه الجملة، وعزاها لابن القيم في اجتماع الجيوش (١/ ٨٨)، ثم قال: (وهذا الذي ذهب إليه ابن القيم ﵀ غلط بين، وقد خالفه في ذلك العلماء قاطبة)!. قلت: ليس هذا من كلام ابن القيم، بل نقله عن الإمام أبي القاسم عبد الله بن خلف المقري الأندلسي ﵀، وهاهو ابن عبد البر ﵀ يقول به، وفيه إثبات معنى النزول، والاقتصار على اللفظ الوارد. وأما ابن القيم فإنه يرى أن الصواب الإمساك عن هذه الألفاظ.

(٢) السابق (٧/ ١٣٦). قلت: تقدم الكلام على (الحركة) وخلاف السلف في إثباتها، انظر: ص٢٨٧، ويقال في الانتقال ما قيل في الحركة؛ لأنه لفظ لم يرد، مع كونه مجملاً يحتمل حقاً وباطلاً، فإن الانتقال يراد به الانتقال من مكان وجودي إلى مكان وجودي، أو تفريغ حيز وشغل آخر، كما في انتقال المخلوق، وهذا منتف عن الله تعالى، ولهذا فالصواب اجتناب هذا اللفظ، والتعبير بالوارد كالنزول والهبوط والصعود والإتيان والمجيء. قال ابن القيم ﵀: (**وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا: لا نقول يتحرك وينتقل، ولا ننفي ذلك عنه، فهم أسعد بالصواب والاتباع**، فإنهم نطقوا بما نطق به النص، وسكتوا عما سكت عنه، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النص عنها مجملة محتملة لمعنيين: صحيح وفاسد، كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والعلة والتغير والتركيب، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل، فهذه لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً؛ فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينفها عنه، فمن أثبتها مطلقاً فقد أخطأ، ومن نفاها مطلقاً فقد أخطأ؛ فإن معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله، وما يجب إثباته له، **فإن الانتقال يراد به انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى** =

وقال قبل ذلك: (وأما احتجاجهم: لو كان في مكان لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق، فشيء لا يلزم، ولا معنى له؛ لأنه ليس كمثله شيء من خلقه، ولا يقاس بشيء من بريته، لا يدرك بقياس، ولا يقاس بالناس، لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء، ثم خلق الأمكنة والسمٰوات والأرض وما بينهما، وهو الباقي بعد كل شيء، وخالق كل شيء لا شريك له، **وقد قال المسلمون وكل ذي عقل: إنه لا يعقل كائن لا في مكان منا، وما ليس في مكان فهو عدم**)[1].

فليس في كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يدل على التفويض، بل هو مثبت منزه، على جادة السلف، وهذا ما جعل ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذمه ويقع فيه!

قال ابن الجوزي: (فأما من قال: الحديث يقتضي كذا، ويحمل على كذا، مثل أن يقول: استوى على العرش بذاته، وينزل إلى السماء الدنيا بذاته، فهذه زيادة **فهمها قائلها من الحس** لا من النقل.

= **مكان آخر يحتاج إليه، وهو يمتنع إثباته للرب تعالى**، وكذلك الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله تعالى، ويراد بالحركة والانتقال حركة الفاعل من كونه فاعلاً، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، فهذا المعنى حق في نفسه لا يعقل كون الفاعل إلا به، فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل وتعطيل له.

وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتعلق بالمكان الذي قصد له، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه، وقد دل القرآن والسُّنَّة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وينزل عشية عرفة، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة، وينزل إلى أهل الجنة، وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة، **فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين**، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يجز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يجز إثباته له) انتهى من مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٧٢.

وقد أنكر أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من قال: ينزل بلا زوال ولا انتقال، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كنت أنا وأبي عابرين في المسجد، فسمع قاصاً يقص بحديث النزول فقال: إذا كان ليلة النصف من شعبان ينزل الله ﷻ إلى سماء الدنيا بلا زوال ولا انتقال ولا تغير حال، فارتعد أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ واصفر لونه، ولزم يدي، وأمسكته حتى سكن ثم قال: قف بنا على هذا المتخوض، فلما حاذاه قال: يا هذا، رسول الله أغيرُ على ربه ﷻ منك، قل كما قال رسول الله ﷺ. وانصرف) نقله عبد الغني المقدسي في (الاقتصاد في الاعتقاد) ص١١٠، وانظر: تفصيل الكلام على (الانتقال) في (صفة النزول الإلهي) للدكتور عبد القادر بن محمد الغامدي، ص٣٣٢، ٤٧١.

(١) السابق (٧/ ١٣٥).

ولقد عجبت لرجل أندلسي يقال له: ابن عبد البر، صنّف كتاب «التمهيد»، فذكر فيه حديث النزول إلى السماء الدنيا فقال: هذا يدل على أن الله تعالى على العرش؛ لأنه لولا ذلك لما كان لقوله ينزل معنى.

وهذا كلام جاهل بمعرفة الله ﷻ؛ لأن هذا استسلف من حسه ما يعرفه من نزول الأجسام، فقاس صفة الحق عليه، فأين هؤلاء واتباع الأثر؟!)[1].

قلت: فلو كان ابن عبد البر مفوضاً ما ناله هذا الذم!

ولو كان يفهم من كلامه التفويض، لما شنع عليه ابن الجوزي ولا قال فيه ما قال[2].

وقد تقدم ذكر من استدل بحديث النزول على إثبات العلو؛ كابن أبي عاصم، وابن أبي زمنين، وابن خزيمة.

وممن صرح بلفظ (بذاته) في إثبات العلو والاستواء: الإمام إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ)، والإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ)، والحافظ محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت٢٩٧هـ)، والإمام ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ)، والإمام يحيى بن عمار السجستاني الواعظ (ت٤٢٢هـ)، والإمام أبو عمرو الطلمنكي (ت٤٢٩هـ)، والإمام أبو نصر السجزي (ت٤٤٤هـ)، والإمام أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي

---

(١) صيد الخاطر، ص٩٩.

(٢) وقد وقفت على كلام طويل للمدعو سعيد فودة في شرحه الكبير على الطحاوية، زعم فيه أنه يبين حال ابن عبد البر! فقدح في هذا الإمام قدحاً منكراً، ورماه بالاضطراب والتناقض، وقال عنه: (إنه يثبت الكيف والمكان والنّقلة كما ظهر من كلامه، **ولا يفعل ذلك الملتزم بمنهج السلف**)!!، وقال: (فكيف أجاز ابن عبد البر لنفسه ذلك، **وليس ذلك إلا تأثراً منه رحمه الله تعالى ببعض من وقعوا في مصائد المشبهة**، فنقل أقوالهم وكرر ما قالوه دون تحرير لها، فإن هذا الفن لم يكن فنّه، ولذلك فإنني أقول: إن رأي ابن عبد البر رحمه الله تعالى لا يسلّم له في هذه المسائل، فهو أحياناً تراه منزهاً صرفاً، **وأحياناً تراه يتكلم بلسان مخلوط بالتشبيه**، فينبغي الحذر مما وقع فيه)!.. ومع هذا فقد انتهى فودة إلى القول بأنه (من الظاهر أن المنهج المرتضى عنده هو **التفويض** مع نفي الحد والتكييف والتشبيه)!! وهكذا كل من نسف التأويل، وذم أهله، وألحقهم بالمعتزلة والجهمية، ننسبه للتفويض!! ولو أثبت العلو الذاتي، ونفى المجاز، وفسر الاستواء، واستدل بالنزول على العلو الخ، فأي مكابرة فوق هذه المكابرة!

(ت٥٣٢هـ)، والإمام أبو محمد الدشتي الحنبلي (ت٦٦٥هـ).

وقال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكذلك قال الحافظ أحمد الطرقي، وشيخ الإسلام المتفق على هدايته وتواتر كرامته الشيخ عبد القادر الجيلي، وعبد العزيز بن محمد القحيطي، وغيرهم)[1].

وممن صرح بأنه (ينزل بذاته): الإمام نعيم بن حماد الخزاعي (ت٢٢٨هـ)، كما تقدم النقل عنه.

تنبيه: اغتر ناس بكلام ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ، فاقتضى هذا بيان حاله، فأقول:

إن ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ مع اطلاعه وتعظيمه للنصوص والآثار كان مضطرباً في هذا الباب، فيتأول الصفات في موضع، ويمضي على الإثبات في موضع، مع ذمه للأشعري والأشعرية ووسمهم بالبدعة، ولهذا قال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومنها ـ وهو الذي من أجله نقم جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم من المقادسة والعلثيين ـ من ميله إلى التأويل في بعض كلامه، واشتد نكيرهم عليه في ذلك. **ولا ريب أن كلامه في ذلك مضطرب مختلف**، وهو وإن كان مطلعاً على الأحاديث والآثار في هذا الباب، فلم يكن خبيراً بحل شبهة المتكلمين، وبيان فِسادها. وكان معظماً لأبي الوفاء بن عقيل يتابعه في أكثر ما يجد في كلامه وإن كان قد ردّ عليه في بعض المسائل. وكان ابن عقيل بارعاً في الكلام، ولم يكن تام الخبرة بالحديث والآثار؛ فلهذا يضطرب في هذا الباب، وتتلون فيه آراؤه. **وأبو الفرج تابع له في هذا التلوّن**.

قال الشيخ موفق الدين المقدسي: كان ابن الجوزي إمام أهل عصره في الوعظ، وصنف في فنون العلم تصانيف حسنة، وكان صاحب قبول، وكان يدرس الفقه ويصنف فيه، وكان حافظاً للحديث، وصنف فيه، **إلا أننا لم نرض تصانيفه في السُّنَّة، ولا طريقته فيها**. انتهى)[2].

(١) العرش للذهبي (٢/٤٣٨)، وانظر: العلو له، ص٢٣٥، وتقدم نقل بعض كلامهم بنصه.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة (١/٤١٤).

وممن انتقد مسلك ابن الجوزي في الصفات، ونبّه على مخالفته للإمام أحمد في ذلك: الشيخ إسحاق بن أحمد العلثي رَحِمَهُ اللهُ[١]، في رسالة وجهها إليه، وأوردها ابن رجب في الذيل على «طبقات الحنابلة»، جاء فيها:

(واعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء، والأخيار في الآفاق بمقالتك الفاسدة في الصفات. وقد أبانوا وهاء مقالتك، وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة، فعندك من الأقوال التي لا تليق بالسُّنَّة ما يضيق الوقت عن ذكرها).

وفيها: (ثم تعرضت لصفات الخالق تعالى؛ كأنها صدرت لا من صدرٍ سكن فيه احتشام العلي العظيم، ولا أملاها قلب مُلئ بالهيبة والتعظيم، بل من واقعات النفوس البهرجية الزيوف. **وزعمت أن طائفة من أهل السُّنَّة والأخيار تلقوها وما فهموا**. وحاشاهم من ذلك، بل كفوا عن الثرثرة والتشدق، لا عجزاً ـ بحمد الله ـ عن الجدال والخصام، ولا جهلاً بطرق الكلام. وإنما أمسكوا عن الخوض في ذلك عن علم ودراية، لا عن جهل وعماية.

والعجب ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرى الخوض في الكلام. ثم يقدم على تفسير ما لم يره أولاً، ويقول: إذا قلنا كذا أدى إلى كذا، ويقيس ما ثبت من صفات الخالق على ما لم يثبت عنده، فهذا الذي نهيت عنه، وكيف تنقض عهدك وقولك بقول فلان وفلان من المتأخرين؟ فلا تُشمت بنا المبتدعة فيقولون: تنسبوننا إلى البدع وأنتم أكثر بدعاً منا، أفلا تنظرون إلى قول من اعتقدتم سلامة عقده، وتثبتون معرفته وفضله. كيف أقول ما لم يقل، فكيف يجوز أن تتبع المتكلمين في آرائهم، وتخوض مع الخائضين فيما خاضوا فيه، ثم تنكر عليهم. هذا من العجب العجيب. ولو أن مخلوقاً وصف مخلوقاً مثله

---

(١) قال عنه ابن رجب رَحِمَهُ اللهُ: (وكان قدوة صالحاً زاهداً، فقيهاً عالماً، أماراً بالمعروف، نهاء عن المنكر، لا يخاف أحداً إلا الله، ولا تأخذه في الله لومة لائم. أنكر على الخليفة الناصر فمن دونه، وواجه الخليفة الناصر، وصدعه بالحق... وقال المنذري: قيل: إنه لم يكن في زمانه أكثر إنكاراً للمنكر منه، وحبس على ذلك مدة... وأرسل رسالة طويلة إلى الشيخ أبي الفرج بن الجوزي بالإنكار عليه فيما يقع في كلامه من الميل إلى أهل التأويل) توفي سنة ٦٣٤هـ، ذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٤٤٥).

بصفات من غير رؤية ولا خبر صادق، لكان كاذباً في إخباره، فكيف تصفون الله سبحانه بشيء ما وقفتم على صحته، بل بالظنون والواقعات، وتنفون الصفات التي رضيها لنفسه، وأخبر بها رسوله بنقل الثقات الأثبات، يحتمل، ويحتمل).

وفيها: (وتدّعي أن الأصحاب خلطوا في الصفات، فقد قبحت أكثر منهم، وما وسعتك السُّنَّة. فاتق الله سبحانه، ولا تتكلم فيه برأيك، فهذا خبر غيب لا يسمع إلا من الرسول المعصوم، فقد نصبتم حرباً للأحاديث الصحيحة، والذين نقلوها نقلوا شرائع الإسلام).

وفيها: (وأنا وافد الناس والعلماء والحفاظ إليك، فإما أن تنتهي عن هذه المقالات، وتتوب التوبة النصوح، كما تاب غيرك، وإلا كشفوا للناس أمرك، وسيروا ذلك في البلاد وبينوا وجه الأقوال الغثة، وهذا أمر تُشور فيه، وقضى بليل، والأرض لا تخلو من قائم لله بحجة، والجَرح لا شك مقدم على التعديل، والله على ما نقول وكيل، وقد أعذر من أنذر.

وإذا تأولت الصفات على اللغة، وسوغته لنفسك، وأبيت النصيحة، فليس هو مذهب الإمام الكبير أحمد بن حنبل قدس الله روحه، فلا يمكنك الانتساب إليه بهذا، فاختر لنفسك مذهباً، إن مكنت من ذلك، وما زال أصحابنا يجهرون بصريح الحق في كل وقت ولو ضربوا بالسيوف، لا يخافون في الله لومة لائم، ولا يبالون بشناعة مشنع، ولا كذب كاذب، ولهم من الاسم العذب الهني، وتركهم الدنيا وإعراضهم عنها اشتغالاً بالآخرة: ما هو معلوم معروف)[١].

وقد أشار الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى اضطراب ابن الجوزي في هذا الباب، فقال مخاطباً له: (ثم تنسبه [أي: ابن السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ] الى التعصب على الحنابلة، والى سوء القصد، وهذا والله ما ظهر لي من أبي سعد، بل والله، عقيدته في السُّنَّة أحسن من عقيدتك، فإنك يوماً أشعري، ويوماً حنبلي، وتصانيفك تنبئ

(١) ذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٤٤٧).

بذلك، فما رأينا الحنابلة راضين بعقيدتك، ولا الشافعية)[١].

ومن كلامه في ذم الأشعرية:

قال رحمه الله في ترجمة أبي الحسن الأشعري: (وكان على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً، **ثم عنَّ له مخالفتهم، وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس، وأوجبت الفتن المتصلة**، وكان الناس لا يختلفون أن هذا المسموع كلام الله، وأنه نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ، فالأئمة المعتمد عليهم قالوا: إنه قديم، والمعتزلة قالوا: مخلوق، **فوافق الأشعري المعتزلة في أن هذا مخلوق، وقال: ليس هذا كلام الله، إنما كلام الله صفة قائمة بذاته، ما نزل، ولا هو مما يُسمع، وما زال منذ أظهر هذا خائفاً على نفسه لخلافه أهل السُّنَّة**، حتى إنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذراً من القتل، ثم نبغ أقوام من السلاطين فتعصبوا لمذهبه، **وكَثُر أتباعه حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي**، ودانوا بقول الأشعري)[٢].

وقال رحمه الله: (ثم لم يختلف الناس في غير ذلك، إلى أن نشأ **علي بن إسماعيل الأشعري**، فقال مرة بقول المعتزلة، ثم عنَّ له فادعى أن الكلام صفة قائمة بالنفس، فأوجبت دعواه هذه **أن ما عندنا مخلوق، وزادت فخبطت العقائد، فما زال أهل البدع يجوبون في تيارها إلى اليوم**)[٣].

وقال رحمه الله: (ولقد حكى ابن عقيل عن أبي المعالي الجويني أنه قال: إن الله تعالى يعلم جُمل الأشياء ولا يعلم التفاصيل، ولا أدري أي شبهة وقعت في وجه هذا المسكين حتى قال هذا.

وكذلك أبو حامد حين قال: النزول التنقل، والاستواء مماسة. وكيف أصف هذا بالفقه، أو هذا بالزهد وهو لا يدري ما يجوز على الله مما لا يجوز، ولو أنه ترك تعظيم نفسه لرد صبيان الكُتَّاب رأيه عليه، فبان له صدقهم)[٤].

---

(١) تاريخ الإسلام (٣٧/ ٤٠٧).

(٢) المنتظم (٦/ ٣٣٢).

(٣) صيد الخاطر، ص١٩٧.

(٤) السابق، ص١٢٧.

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: (قدم إلى بغداد جماعة **من أهل البدع** الأعاجم، فارتقوا منابر التذكير للعوام، فكان معظم مجالسهم أنهم يقولون: ليس لله في الأرض كلام! وهل المصحف إلا ورق وعفص وزاج؟! **وإن الله ليس في السماء! وإن الجارية التي قال لها النبي: (أين الله؟) كانت خرساء، فأشارت إلى السماء؛ أي: ليس هو من الأصنام التي تعبد في الأرض!** ثم يقولون: أين الحروفية الذين **يزعمون أن القرآن حرف وصوت؟!** هذا عبارة جبريل!!

فما زالوا كذلك، حتى هان تعظيم القرآن في صدور أكثر العوام، وصار أحدهم يسمع فيقول: هذا هو الصحيح؛ وإلا، فالقرآن شيء يجيء به جبريل في كيس!

فشكا إليّ جماعة **من أهل السُّنَّة**، فقلت لهم: اصبروا، فلا بد للشبهات أن ترفع رأسها في بعض الأوقات، وإن كانت مدموغة، **وللباطل جولة، وللحق صولة، والدجالون كثير**، ولا يخلو بلد ممن يضرب البهرج على مثل سكة السلطان)[1].

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقال يوماً على المنبر: **أهل البدع** يقولون: ما في السماء أحد، ولا في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، ثلاث عورات لكم)[2].

وظاهر هذا والذي قبله أن ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ يثبت العلو، والحرف والصوت، ويعدّ الأشعرية من أهل البدع، فلا أسف على أشعري جاهل ينصر مذهبه بابن الجوزي!

٧٠ ـ الإمام أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٧١هـ)

قال في قصيدة له في السُّنَّة:

تمسك بحبل الله واتبع الأثر ... ودع عنك رأياً لا يلايمه خبر

وقال في شرح هذه القصيدة: (والصواب عند أهل الحق أن الله تعالى

---

(١) صيد الخاطر، ص١٩٥.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة (٢/٤٦٦)، وانظر: سير أعلام النبلاء (٢١/٣٧٦).

خلق السمٰوات والأرض وكان عرشه على الماء مخلوقاً قبل خلق السموات والأرض، ثم استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض، على ما ورد به النص، ونطق به القرآن. وليس معنى استوائه أنه ملكه واستولى عليه لأنه كان مستولياً عليه قبل ذلك، وهو أحدثه؛ لأنه مالك جميع الخلائق ومستول عليها، وليس معنى الاستواء أيضاً أنه ماس العرش أو اعتمد عليه أو طابقه، فإن كل ذلك ممتنع في وصفه جلَّ ذكره، **ولكنه مستو بذاته على عرشه بلا كيف**، كما أخبر عن نفسه وقد أجمع المسلمون على أن الله هو العلي الأعلى، ونطق بذلك القرآن بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ①﴾، وأن لله علو الغلبة، والعلو الأعلى من سائر وجوه العلو؛ لأن العلو صفة مدح عند كل عاقل، **فثبت بذلك أن لله علو الذات، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة**.

وجماهير المسلمين وسائر الملل قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله جلَّ ثناؤه من جهة الفوق في الدعاء والسؤال، فاتفاقهم بأجمعهم على الإشارة إلى الله سبحانه من جهة الفوق حجة، ولم يستجز أحد الإشارة إليه من جهة الأسفل، ولا من سائر الجهات سوى جهة الفوق، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] . . . وقد صح عن رسول الله أنه سأل الجارية التي أراد مولاها عتقها: «**أين الله؟**» قالت: في السماء وأشارت برأسها. وقال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله، فقال: «**اعتقها فإنها مؤمنة**»، فحكم النبي بإيمانها حين قالت: إن الله في السماء)[١].

٧١ ـ شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ في منزلة تعظيم حرمات الله عَزَّ وَجَلَّ: (الدرجة الثانية: إجراء الخبر على ظاهره، وهو أن تبقى أعلام توحيد العامة الخبرية على ظواهرها، ولا يتحمل البحث عنها تعسفاً، ولا يتكلف لها تأويلاً، ولا يتجاوز ظواهرها تمثيلاً، ولا يدعى عليها إدراكاً أو توهماً)[٢].

---

(١) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، ص١١٨.

(٢) منازل السائرين، مع مدارج السالكين (٢/ ٨٥)، وقد شرح ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ هذه الجملة بكلام متين، =

والإبقاء على الظواهر، مع نفي التمثيل والتوهم، يدل على إثبات المعاني ولا بد.

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (**باب وضع الله** عَزَّ وَجَلَّ قدمه على الكرسي).

وساق بإسناده إلى ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: إن الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر أحد قدره. لفظ وكيع، ويروي عن أبي موسى وأبي هريرة وعكرمة وأبي مالك)[1].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (باب **إثبات العينين** له تعالى وتقدس).

وساق حديث (أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: «**ما من نبي إلا وقد حذر أمته الأعور الكذاب ألا إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه ك ف ر**» لفظ: غندر)[2].

وإثبات العينين من حديث الأعور، لا يقول به مفوض ألبتة!

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (باب إثبات القدم لله عَزَّ وَجَلَّ) وساق الحديث، ثم قال:

(**باب الدليل على أن القدم هي الرِّجل**:

أخبرنا عبدالرحمٰن بن محمد المحبوري، ثنا أحمد بن عبد الله بن نعيم، ثنا حاتم، ثنا سلمة، ثنا عبد الرزاق، أنبا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ بهذا الحديث، وقال فيه: «**حتى يضع الله** عَزَّ وَجَلَّ رجله فيها فتقول: قط قط»)[3].

وقد كان الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ (سيفاً مسلولاً على المتكلمين... وطوداً راسياً في السُّنَّة لا يتزلزل ولا يلين) كما قال الذهبي رَحِمَهُ اللهُ.

وقال الذهبي رَحِمَهُ اللهُ: (غالب ما رواه في كتاب «الفاروق» صحاح وحسان، وفيه: **باب إثبات استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة بائناً من**

= ونقله عنه الملا علي القاري مقراً مثنياً عليه، ويأتي نقله آخر الكتاب إن شاء الله.

(١) الأربعين في دلائل التوحيد، ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ص٥٦.

(٢) السابق، ص٦٤

(٣) السابق، ص٧٧

خلقه من الكتاب والسُّنَّة، فساق دلائل ذلك من الآيات والأحاديث، إلى أن قال: (وفي أخبار شتى أن الله في السماء السابعة على العرش، وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته في كل مكان)[1].

٧٢ ـ الإمام أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي الحنبلي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٨٦هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (الدلالة على أن الله تعالى على العرش، خلافاً للأشعرية في قولهم: ليس هو على العرش.

والدليل على قولنا: إنه على العرش: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: ٤]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى: ١]، وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت مدعانا).

إلى أن قال: (فإن قال القائل من المعتزلة والأشعرية: معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]؛ أي: استولى واحتوى، ومنه قول الشاعر:

استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

فالجواب: أنه لا يجوز حمله على ذلك؛ لأن الاستيلاء لا يوصف به إلا من كان عاجزاً مغلوباً ثم قدر عليه من بعد ذلك...

وجواب آخر: وهو أن **الاستواء في اللغة عبارة عن الارتفاع على الشيء**، قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]، ولا يجوز حمله على الاستيلاء؛ لأنه يقال في اللغة: استولى فلان على الشيء، ولا يقال: استوى إلى الشيء)[2].

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥١٤)، وقال مثل ذلك في العلو، ص٢٦٠.

(٢) التبصرة في أصول الدين، لأبي الفرج الشيرازي، ص١٢٩.

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صفة اليدين: (دليلنا قوله تعالى لإبليس اللعين: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، واليد **يد الصفة**، لا قدرتان، ولا نعمتان، ولا جارحتان، بل هما صفتان **من صفات ذاته**)[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يُسأل: عن القرآن، هل تكلم الله به بحرف وصوت، أم كلامه معنى قائم في نفسه أو بذاته؟

فإن قال: تكلم به بحرف وصوت، فهو سُنِّي.

وإن قال: كلامه قائم بذاته، فهو أشعري.

وإن قال: أحدث كلاماً، فهو معتزلي)[٢].

فانظر المقابلة بين السُّنِّي، والأشعري والمعتزلي.

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يسأل عن الله تعالى هل يغضب ويرضى؟ فإن قال به، فهو سُنِّي، وإن أنكره فهو جهمي كافر بالله.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ﴾ [الزخرف: ٥٥]، وقوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ﴾ [طه: ٨١]، فالرضا والغضب صفتان من صفات الذات، ما نقول هو مخلوق، ولا يفنيان أبداً: «**سبقت رحمتي غضبي**»، الرحمة للأولياء، والغضب للأعداء)[٣].

وفيه تفسير الأسف بالغضب.

٧٣ ـ الحافظ محمد بن طاهر المقدسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٥٠٧هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قصيدة له في الاعتقاد:

وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ ... بِلَا كَيْفَ، بَلْ قَوْلاً كَمَا جَاءَ فِي السُّوَرْ

وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ أَسْرَى بِعَبْدِهِ ... مُحَمَّدٍ الْمُبْعُوثِ مِنْهُ إِلَى الْبَشَرْ

---

(١) جزء فيه امتحان السني من البدعي، لأبي الفرج الشيرازي، ص١٩٣.

(٢) السابق، ص١٢٧.

(٣) السابق، ص٢٢٦.

وَأُثْبِـتُ أَنَّ الـلَّـهَ جَـلَّ جَـلَالُـهُ ... تَكَلَّـمَ بِالقُرْآنِ لَا قَوْلَ مَنْ كَفَرْ
كَلَامٌ بِصَوْتٍ لَا كَأَصْواتِ خَلْقِهِ ... رَوَاهُ أَبُو يَحْيَى وَحَسْبُكَ مُفْتَخَرْ
وَحَرْفٍ كَمَا قد جَاءَ فِي الخَبَرِ الَّذِي ... رَوَاهُ ابْنُ مَسْعُودٍ فَأَنْصِفْ وَاعْتَبِرْ
ومَتْلُو وَمَسْمُوعٌ بِلَفْظٍ بِكُلِّ ذَا ... نَدِينُ، وَمَكْتُوبٌ خَلَافَ الَّذِي نَفَرْ)[1]
(وَأَمَّا ابْنُ كُلَّابٍ فَجَاءَ بِبِدْعَةٍ ... وَجَعْدٌ وَجَهْمٌ وَالمَرِيسِي ذَوُو الدَّبَرْ
وَجَاءَ ابْنُ كَرَّام بِمَيْنٍ وَفِرْيَةٍ ... عَلَى اللَّهِ وَالمَبْعُوثِ مِنْهُ وَمَا شَعَرْ
فَهُمْ أَحْدَثُوا هَذَا الكَلَامَ بِعَقْلِهِمْ ... وَكُلُّهُمْ عَنْ مَنْهَجِ الحَقِّ قَدْ عَبَرْ)[2]

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحها بعد أن ذكر أدلةً في إثبات العلو منها حديث الجارية: (ففي هذا الحديث دلالة أن من شرط الإيمان أن يعتقد الشخص بقلبه ويتلفظ بلسانه بأن الله في السماء)[3].

٧٤ ـ الإمام البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥١٦هـ)

قال في صفة العجَب: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾: قرأ حمزة والكسائي: بضم التاء، وهي قراءة ابن مسعود وابن عباس، والعجَب من الله عَزَّ وَجَلَّ ليس كالتعجب من الآدميين، كما قال: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، فالعجب من الآدميين: إنكاره وتعظيمه، والعجَب من الله تعالى قد يكون بمعنى: الإنكار والذم، وقد يكون بمعنى: الاستحسان والرضا، كما جاء في الحديث: «**عجب ربكم من شاب ليست له صبوة**».

وجاء في الحديث: «**عجب ربكم من سؤالكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم**»[4].

---

(١) انظر: الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ومنهجه في العقيدة، د. عبد العزيز بن محمد بن عبد الله السدحان (٢/٤١٩) وقد ضمنها شرح الحافظ ابن طاهر لقصيدته المسمى: الحجة على تارك المحجة.

(٢) السابق (٢/٦٠٥).

(٣) الحجة على تارك المحجة (٢/٤٢٩).

(٤) تفسير البغوي (٧/٣٦).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]: (قال ابن عباس: ظهر نور ربه للجبل، جبل زبير. وقال الضحاك: أظهر الله من نور الحجب مثل منخر ثور. وقال عبد الله بن سلام وكعب الأحبار: ما تجلى من عظمة الله للجبل إلا مثل سم الخياط حتى صار دكاً. وقال السدي: ما تجلى إلا قدر الخنصر، **يدل عليه ما روى ثابت عن أنس أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية وقال هكذا، ووضع الإبهام على المفصل الأعلى من الخنصر، فساخ الجبل**)[1].

وقال في تفسير الاستواء في آية الرعد: (﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] علا عليه)[2].

وقال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾: (قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف؛ أي: ارتفع إلى السماء)[3].

هذا وقد أدرجه (المفوّض) ضمن القائلين بالتفويض، واعتمد على قوله:

(﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] قال الكلبي ومقاتل: استقر. وقال أبو عبيدة: صعد. وأوّلت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، **وأما أهل السُّنَّة فيقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى، بلا كيف**، يجب على الرجل الإيمان به، **ويكل العلم فيه إلى الله** ﷻ. وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟ فأطرق رأسه مليّاً، وعلاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أظنك إلا ضالّاً ثم أمر به فأخرج.

وروي عن سفيان الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السُّنَّة في هذه الآيات التي جاءت في

(١) تفسير البغوي (٣/ ٢٧٧).
(٢) السابق (٤/ ٢٩٣).
(٣) السابق (١/ ٧٨).

الصفات المتشابهة: أمِرّوها كما جاءت بلا كيف)[(١)].

قال (المفوض): (فانظر كيف غاير الإمام البغوي بين قول مقاتل والكلبي وبين قول أهل السُّنَّة، فبعد أن ذكر قولهما، قال: وأما أهل السُّنَّة فيقولون. . . إلخ).

قلت: بل غاير بين قول المعتزلة وقول أهل السُّنَّة!

فبعد أن ذكر قول المعتزلة وتأويلهم الاستواء بالاستيلاء ـ وهو قول الأشاعرة ويزعم (المفوّض) أن التأويل قول لأهل السُّنَّة ـ ذكر قول أهل السُّنَّة، وفيه دليل على أن التأويل ليس قولاً لأهل السُّنَّة.

قال المفوّض: (وتأمل ثانياً قوله: (ويكل العلم فيه إلى الله)، وقوله: (الصفات المتشابهة) والمتشابه ما لا يعلم معناه، تجده صريحاً واضحاً في إثبات أن مذهب السلف هو التفويض والسكوت عن تعيين المراد بآيات وأحاديث الصفات).

قلت: قوله: (ويكل العلم فيه إلى الله) إما أن يراد به: علم المعنى، أو علم الحقيقة والكيفية، أو هما معاً.

فالأول والأخير باطلان، من وجهين:

الأول: أنه رَحِمَهُ اللَّهُ قد فسَّر الاستواء بالعلو، ونقل عن أكثر مفسري السلف أنه الارتفاع، وفسّر العَجب، كما سبق، فحمل كلامه هنا على عدم العلم بالمعنى يستلزم نسبته للتناقض.

والثاني: أنه استعمل قريباً من هذه العبارة في «شرح السُّنَّة» **وعقّب كلامه بتفسير أبي العالية ومجاهد للاستواء بأنه العلو والارتفاع**، فكيف يَنسب للسلف تفويض المعنى، ثم ينقل عنهم المعنى!

فالحق أنه أراد بقوله: (ويكل العلم فيه إلى الله) علم الحقيقة والكيفية، واستشهاده بقول مالك رَحِمَهُ اللَّهُ مؤكد لذلك؛ إذ فيه نفي الكيفية.

(١) تفسير البغوي (٣/ ٢٣٥).

وأما قوله: (الصفات المتشابهة) فلا إشكال فيه، فإن السلف مختلفون في المتشابه هل يعلمه الراسخون أم لا، وعلى فرض أنه لا يعلمه إلا الله، فإن هذا له محمل صحيح، وهو أن حقائق الصفات وكيفياتها لا يعلمها إلا الله، فهي من المتشابه بهذا الاعتبار.

وما دام أن البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ فسَّر الاستواء والعَجب، فلا سبيل للدعوى بأنه يفوض المعنى، وليس هذا إلا محض الكذب والفرية.

ونحن ننقل كلامه في «شرح السُّنَّة» بتمامه لما فيه من الفائدة، لمعرفة مذهبه، ومعرفة مذهب السلف ومرادهم بعدم التفسير.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (والإصبع المذكورة في الحديث صفة من صفات الله، وكذلك كل ما جاء به الكتاب أو السُّنَّة من هذا القبيل في صفات الله تَعَالَى؛ كالنفس، والوجه، والعين، واليد، والرجل، والإتيان، والمجيء، والنزول إلى السماء الدنيا، والاستواء على العرش، والضحك، والفرح. قال الله لموسى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾﴾ [طه: ٤١]، وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩]، وقال الله تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقال الله تَعَالَى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، وقال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]. وقال رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر**».

وروى أنس عن النبي ﷺ قال: «**لا تزال جهنم يلقى فيها، وتقول: هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه**».

وفي حديث أبي هريرة في آخر من يخرج من النار: «**فيضحك الله منه، ثم يأذن له في دخول الجنة**».

وفي حديث جابر: «**فيتجلى لهم يضحك**».

وفي حديث أنس، وغيره: «**الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يسقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة**».

فهذه ونظائرها **صفات** لله ﷻ، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها **على ظاهرها** معرضاً فيها عن التأويل، مجتنباً عن التشبيه، معتقداً أن الباري ﷻ لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السُّنَّة، تلقوها جميعاً بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، **ووكلوا العلم فيها إلى الله** ﷻ، كما أخبر الله ﷻ عن الراسخين في العلم، فقال ﷻ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧].

قال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه، فتفسيره قراءته، والسكوت عليه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله ﷻ **ورسله**.

وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا ضالّاً، وأمر به أن يخرج من المجلس.

وقال الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي، وسفيان بن عيينة، ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث في الصفات **والرؤية**، فقال: أمروها كما جاءت بلا كيف.

وقال الزهري: على الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم.

وقال بعض السلف: قدم الإسلام لا تثبت إلا على قنطرة التسليم.

قال أبو العالية: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] **ارتفع**، فسوى خلقهن.

وقال مجاهد: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ [البقرة: ٢٩]: **علا على العرش**)[١].

فهل يظن بالبغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه ينفي عن السلف التفسير ومعرفة المعنى، ثم ينقل عنهم التفسير والمعنى!

إنما التفسير الذي نفاه السلف هو تفسيرات الجهمية، وتكييفات المشبهة، كما سيأتي بيانه في المبحث المعقود لتوضيح ما ورد عن السلف من هذه الألفاظ.

٧٤ ـ الإمام أبو الحسن علي بن الزاغوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٥٢٧هـ)

وله كلام كثير في إثبات الصفات على حقيقتها ومعناها المتبادر من ألفاظها، مع نفي التشبيه عنها، ونحن ننقل بعضه ـ مع طوله ـ لأهميته:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات صفة الوجه: (قالوا: إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر، وبطل أن يراد بها إلا الوجه الذي هو صفة يستحقها الحي، فالوجه الذي يستحقه الحي وجهٌ هو عضو وجارحة، يشتمل على كمية تدل على الجزئية، وصورة تثبت الكيفية، فإن كان هذا ظاهر الأوصاف الثابتة لله تعالى فهذا هو التجسيم بعينه، وإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة تفارق في الماهية، وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف، فهذا هو التشبيه بعينه. وقد ثبت بالدليل الجلي، إبطال قول المجسمة والمشبهة، وما يؤدي إلى مثل قولهم فهو باطل.

قلنا: **الظاهر ما كان متلقى من اللفظ على طريق المقتضي، وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم. حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك، عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية**، وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالها: إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق، وكما

(١) شرح السُّنَّة، للبغوي (١/ ١٦٨).

نقول في الأمر: إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب، إلى أمثال ذلك مما يُرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف. فإذا ثبت هذا فلا شك ولا مِرْية على ما بينا أن الظاهر في إثبات صفة هي إذا أضيفت إلى مكان أريد بها الحقيقة، أو أريد بها المجاز، فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع، أن المراد بها جميع الذات، التي هي مقولة عليها، وهذا مما لا نزاع فيه.

والمقصود بهذا: إبطال التأويل، الذي يدعيه الخصم، فإذا ثبت هذا وجب أن يكون صفة خاصة، بمعنى: لا يجوز أن يعبر بها عن الذات، ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة، ولا على سبيل المجاز.

فأما قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي، فلم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضواً وجارحة ذات كمية وكيفية.

فهذا لا يلزم: من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدَث، لا من خصيصة صفة الوجه، ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات، فيما ثبت للذات من الماهية المركبة، بكمياتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات، فكانت الصفات مساوية للذات في موضوعها، بطريق أنها منها، ومنتسبة إليها نسبة الجزء في الكل، فأما الوجه المضاف إلى الباري، فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات إليه، **وقد ثبت أن الذات في حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب يدخله الكمية، وتتسلط عليه الكيفية، ولا يُعلم له ماهية، فالظاهر في صفته التي هي الوجه، أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية، ولا يوقف لها على كيفية، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية؛** لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساماً، والله يتنزه عن ذلك[1].

ولو جاز لقائل أن يقول: ذلك في السمع والوجه والبصر وأمثال ذلك

---

(١) وهذا وما سيأتي يدل على براءة ابن الزاغوني ﷺ مما نسبه إليه ابن الجوزي من الشناعة وأنه يثبت الصفات على مقتضى الحس، ويثبت فماً ولهواتٍ وأضراساً، إلى غير ذلك مما لا وجود له في كلام هذا الإمام، وقد تقدم بيان حال ابن الجوزي واضطرابه في هذا الباب وإنكار الحنابلة عليه. انظر: ص٣٤٧، وانظر: دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي، ص٩٧.

من صفات الذات، لينتقل بذلك عن ظاهر الصفة فيها إلى ما سواها، بمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات، لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضاً كذلك؛ **فإن العِلم في الشاهد عرَض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة أو اكتساب**، وذلك غير لازم مثله في حق الباري؛ لأنه مخالف للشاهد في الذاتية وغير مشارك لها في إثبات ماهية، ولا مشارك لها في كمية ولا كيفية، وهذا كلام واضح جلي.

وأما قولهم: إن أردتم إثبات صفة تقارب الشاهد، فيما يستحق في مثله الاشتراك في الوصف، فهذا هو التشبيه بعينه.

فنقول لهم: المقاربة تقع على وجهين:

أحدهما: مقاربة في الاستحقاق لسبب يوجبه التمام والكمال، ونفي النقص.

الثاني: مقاربة في الاستحقاق لسبب تقتضيه الحاجة ويوجبه الحس، ومحال أن يراد به الثاني؛ لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني غير محتاج، ولا يوصف بأن يحتاج إلى الإحساس؛ لما في ذلك من النقص، فيبقى الأول، وصار هذا كإثبات الصفات الموجِبة للكمال ودفع النقص.

وأما قولهم: إن ذلك يوجب إثبات الجوارح والأعضاء، فليس بصحيح من جهة أن الصفة في حق الحيوان المحدث إنما سميت جارحة من جهة أنه يكتسب بها، ما لولا ثبوتها له لعدم الاكتساب له، مع كونه محتاجاً إليه؛ ولهذا سميت الحيوانات الصيودة؛ كسباع الطير والبهائم جوارح؛ لأنها تكتسب الصيود، والباري مستغن عن الاكتساب، فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة، مع عدم السبب الموجب للتسمية.

أما تسمية الأعضاء، فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث، لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات؛ لأن العضو عبارة عن الجزء؛ ولهذا نقول: عضيت المال؛ أي: جزأته وقسمته، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: ٩١]؛ أي: قسموه، فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وإذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا، فالباري ليس بذي أجزاء يدخلها

الجمع، وتقبل التفرقة والتجزئة، **فامتنع أن يستحق ما يسمى عضواً**، فإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالى ذات لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه، فإذا ورد القرآن وصحيح السُّنَّة في حقه بوصف، تُلقيَ في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه، **ولا يُعدل به عن حقيقة الوصف؛ إذ ذاته تعالى قابلة للصفات**، وهذا واضح بَيِّن لمن تأمله)[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات اليدين: (فصل: وقد وصف الباري نفسه في القرآن باليدين، بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وهذه الآية تقتضي إثبات صفتين ذاتيتين تسميان بيدين.

وذهبت المعتزلة وطائفة من الأشعرية إلى أن المراد باليدين النعمتين، وذهبت طائفة منهم إلى أن المراد باليدين هاهنا القدرة.

والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين، يزيدان على النعمة وعلى القدرة، أنا نقول: **القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم، المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك**، كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العِلم، وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه الصفة، **وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها، مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك**، فأما مع الإطلاق فلا، ولهذا يقولون: لفلان عندي يد، ويراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله: «عندي»، ويقول ذلك وبينهما من البعد والحوائل، ما لو أراد اليد الحقيقية لكان كاذباً، ولهذا لو كان بحيث أن يكون عنده يده الحقيقية، وهو أن يكونا متماسين من الاجتماع ويحيط بهما ثوب، أو على صفة يمكن إدخال يده إلى باطن ثوبه،

(١) الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني، ص٢٨١ ـ ٢٨٣، ونقله شيخ الإسلام في بيان التلبيس (١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٩).

فقال حينئذ: لفلان عندي يد. لا يُصرف القول فيه إلا إلى اليد الحقيقية؛ لأن شاهد الحال قد قطع عمل القرينة، والإطلاق في التعارف أكثر من شاهد الحال في القرب، من جهة أنه قد يجوز أن يُتجوز به للقرينة، لكن غلب شاهد الحال عليه في القرب، فالإطلاق بذلك أحق وأولى.

وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة، إنما يثبت ذلك لقرينة، وهو أن يقول: لفلان علي يد. فقوله: «علي» قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة، وهي أيضاً مع شاهد الحال لاغيةٌ على ما قدمنا في النعمة، وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: وهو أنا إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة، وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم عليه السلام على إبليس، حيث افتخر إبليس عليه بجنسه الذي هو النار، وأنه بذلك أعلى من التراب والطين، فرد الله عليه افتخاره، وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لإبليس، بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وفي ذلك ما يدل على أن المراد بها الصفة التي ذكرنا من وجهين:

أحدهما: أن إبليس عند الخصم، خُلق بما خلق آدم من القدرة والنعمة، فلولا أن آدم خالف إبليس في ذلك، لما كان فيه إثبات فضيلة، وهذا كلام صدر على سبيل المحاجة في إثبات الفضل، فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك، وذلك مما لا يخفى عليه، فكان يسعه أن يقول: وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم، فأي فضيلة له عليّ بما ذكرته؟ وما يؤدي إلى تعجيز الله في حجته، وإزالة التميز بين الشيئين، فيما يقصد التميز به بالمخالفة بينهما، فهو قول باطل ومحال.

والثاني: أنه أضاف الخلق وهو فعل الله إلى يده سبحانه، والفعل متى أضيف إلى اليد، **فإنه لا يقتضي إضافته إلا إلى ما يختص بالفعل، وليس إلا اليد التي ذكرنا، وهذا جلي واضح.**

ودليل آخر نقول: لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعترض على الحقيقة مانع، يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب.

الثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها.

والثالث: أن يكون المحل الذي أضيف إليه الحقيقة، أو المعنى الذي أضيف إليه الحقيقة لا يصلح لها، فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها.

فإن قالوا: إن إثبات اليد الحقيقية، التي هي صفة لله تعالى ممتنع؛ لعارض يمنع، فليس بصحيح؛ من جهة أن الباري تعالى ذات قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات؛ فإن الباري تعالى في نفسه ذات، ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية، فالكمية والكيفية والجزئية والأبعاض والبعضية تتبع إثبات الماهية، **وإذا كان الكل مرتفعاً، والمِثل بذلك ممتنعاً: فالنفار من قولنا: «يد» مع هذه الحال؛ كالنفار من قولنا: ذات، ومهما دفعوا به إثبات ذات مع ما وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد؛ لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات**، وإن عجزوا عن ذلك لثبوت الدليل القاطع، الملزم للإقرار بالذات، على ما هي عليه مما ذكرنا، فذاك هو الطريق في تعجيزهم، عن نفي يد هي صفة تناسب الذات، فيما ثبت لها من ذلك، وهذا ظاهر لازم لا محيد عنه.

وإن قالوا: من جهة أنه اقترن بها قرينة، تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها إلى مجازها. فذلك محال من جهات:

أحدها: أنا قد بيَّنَّا أن إضافة الفعل إلى اليد، على الإطلاق لا يكون إلا والمراد به **يد الصفة**، وهذا توكيد لإثبات **الصفة الحقيقية**، ومحال أن يجتمع مؤكد للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة.

والثاني: أن القرائن قد ذكرناها، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال:

لفلان عندي يد. فعندي قرينة تدل على النعمة. وإذا أريد بها القدرة، قال: لفلان علي يد «فعلي» هي القرينة الدالة على القدرة وكلاهما معدومان هاهنا.

والثالث: أن الخصم يدعي أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد، من إثبات العضو والجارحة والجسمية، والبعضية والكمية والكيفية، الداخل على جميع ذلك، تحصيل مِثل وشبه. وقد بَيَّنَّا أن ذلك محال في حقه؛ لأن نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات إليه، على ما تقرر. فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة، النافي لإثباتها والموجب لإبدالها بالمجاز.

وإن قالوا: إن المحل الذي أضيفت إليه اليد ـ وهو ذات الباري ـ لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية. فهذا محال، من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات الإثبات على ما قدمنا...

قالوا: الأصل في اليد الفاعلة، أن تكون جارحة، عند التعارف والإطلاق[1]، فانتقلنا عن ذلك إلى تأويلها في حق آدم عليه السلام بما يصلح له وهو النعمة، واليد في اللغة تقال، ويراد بها النعمة والمنة، ولهذا يقال: له عندي يدٌ وله عندي أيادٍ، والله تعالى له في خلق آدم عليه السلام نعمتان: نعمة دين، ونعمة دنيا، فاقتضى ذلك تأويلهما على ما ذكرنا.

قلنا: قد أبطلنا وجه الحاجة إلى التأويل؛ إذ الوجه الموجب: اعتراضُ سببٍ مانعٍ من **إثبات الكلام على أصله وحقيقته، وما يبدر إليه الفهم والتعارف في عادات أهل الخطاب، ولم يوجد ذلك هاهنا**؛ ولأنه لو أراد باليد النعمة لقال: لما خلقت ليدي؛ لأنه خلقه لنعمة، لا بنعمة، فإن نعمة الدين ونعمة الدنيا خلق لها.

ومما يحقق هذا أن الخلق بنعم الدين لا يصح؛ لأن نعم الدين: الإيمان، والتعبد، والطاعة. وكل ذلك عندهم مخلوق، والمخلوق لا يخلق

---

(١) هذه شبهة (المفوّض) الرئيسة التي بنى عليها كتابه، ويأتي نقل كلامه في المبحث السادس من فصل الرد على الشبهات.

به. وكذلك نعم الدنيا هي اللذات ونيل الشهوات، وهذه كلها مخلوقة، وبعضها أعراض، وهذا بطريق القطع لا يجوز أن يخلق به، فكان هذا التأويل من هذا الوجه باطل.

قالوا: إنما أضاف ذلك إلى آدم ليوجب له تشريفاً وتعظيماً على إبليس، ومجرد النسبة في ذلك كاف في التشريف؛ ولهذا قال في قصة صالح: ناقة الله، ويقال في بكة: بيت الله، فجعل هذا التخصيص تشريفاً، وإن كان ذلك لا يمنع من تساوي النوق أنها كلها لله تعالى، وكذلك البيوت، ومثله هاهنا.

قلنا: التشريف بالنسبة إذا تجردت عن إضافة إلى صفة، اقتضى مجرد التشريف، **فأما النسبة إذا اقترنت بذكر صفة، أوجب ذلك إثبات الصفة، التي لولاها ما تمت النسبة**، فإنّ قولنا: خلق الله الخلق بقدرته، لمّا نسب الفعل إلى تعلقه بصفة الله، اقتضى ذلك إثبات الصفة، وكذلك قولنا: أحاط بالخلق بعلمه، اقتضى ذلك إثبات إحاطةٍ بصفةٍ هي العلم، والقدرة، ولا يوجب مجرد نسبة واجب فيها إلغاء الصفة، فكذلك هاهنا، لمّا كان ذكر التخصيص مضافاً إلى صفة، وجب إثبات تلك الصفة. وهذا لا شك فيه ولا مرية، وبهذا يبعد عما ذكروه)[١].

وهذا كما ترى كلام نفيس اشتمل على غرر من الفوائد، وفيه تبرئة لهذا الإمام مما ادُّعي عليه من التجسيم.

٧٥ ـ الإمام أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرَجي الشافعي رَحِمَهُ اللهُ (ت٥٣٢هـ)

قال في قصيدة له في عقيدة أصحاب الحديث:

عقائدهم أن الإله بذاته على عرشه مَعْ علمه بالغوائب[٢]

---

(١) الإيضاح، لابن الزاغوني، ص٢٨٤ ـ ٢٨٩، ونقله شيخ الإسلام في بيان التلبيس (١/ ٢٦٠ ـ ٢٦٧).

(٢) نقله ابن عبد الهادي في (الكلام على مسألة الاستواء على العرش) ص٧٩، والذهبي في العرش (٢/ ٤٣٨).

قال الذهبي رَحِمَهُ اللهُ: (وهذه القصيدة مشهورة عند الخاصة والعامة في بلاد المشرق)[١].

وقال: (وعلى هذه القصيدة مكتوب **بخط العلامة تقي الدين بن الصلاح: هذه عقيدة أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث**)[٢].

وقال في كتابه «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزاماً لذوي البدع والفضول» الذي ذكر فيه من كلام الشافعي ومالك والثوري وأحمد بن حنبل والبخاري وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه في أصول السُّنَّة ما يعرف به اعتقادهم:

(إن في النقل عن هؤلاء إلزاماً للحجة على كل من ينتحل مذهب إمام يخالفه في العقيدة، فإن أحدهما لا محالة يضلل صاحبه أو يبدعه أو يكفره، فانتحال مذهبه مع مخالفته له في العقيدة مستنكر والله شرعاً وطبعاً، فمن قال: أنا شافعي الشرع، أشعري الاعتقاد، قلنا له: هذا من الأضداد، لا بل من الارتداد؛ إذ لم يكن الشافعي أشعري الاعتقاد.

ومن قال: أنا حنبلي في الفروع، معتزلي في الأصول، قلنا: قد ضللت إذاً عن سواء السبيل فيما تزعمه؛ إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد).

قال: (وقد افتتن أيضاً خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية وهذه والله سبة وعار، وفلتة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار، على منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار؛ فإن مذهبهم ما رويناه: من تكفيرهم الجهمية والمعتزلة والقدرية والواقفية وتكفيرهم اللفظية).

إلى أن قال: (ليعلم المستنّ أن سُنَّة العقائد على ثلاثة أضرب: ضرب يتعلق بأسماء الله وذاته وصفاته، وضرب يتعلق برسول الله ﷺ وصحبه ومعجزاته، وضرب يتعلق بأهل الإسلام في أولاهم وأخراهم.

أما الضرب الأول: فلنعتقد أن لله أسماء وصفات قديمة غير مخلوقة جاء

---

(١) العرش (٢/ ٤٧٠).

(٢) العلو، ص٢٣٦.

بها كتابه وأخبر بها الرسول أصحابه، فيما رواه الثقات، وصححه النقاد الأثبات، ودل القرآن المبين والحديث الصحيح المتين على ثبوتها، وهي أن الله تعالى أول لم يزل، وآخر لا يزال، أحد قديم وصمد كريم عليم حليم علي عظيم رفيع مجيد وله بطش شديد، وهو يبدئ ويعيد، فعال لما يريد قوي قدير منيع نصير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] إلى سائر أسمائه وصفاته **من النفس والوجه والعين والقدم واليدين والعلم والنظر والسمع والبصر والإرادة والمشيئة والرضى والغضب والمحبة والضحك والعَجب والاستحياء، والغيرة والكراهة والسخط والقبض والبسط والقرب والدنو والفوقية والعلو والكلام والسلام والقول والنداء والتجلي واللقاء والنزول والصعود والاستواء وأنه تعالى في السماء وأنه على عرشه بائن من خلقه**. قال مالك: إن الله في السماء وعلمه في كل مكان، وقال عبد الله بن المبارك: نعرف ربنا فوق سبع سمواته على العرش بائناً من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية: إنه ههنا ـ وأشار إلى الأرض، وقال سفيان الثوري: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] قال: علمه. **قال الشافعي: إنه على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء.** قال أحمد: إنه مستو على العرش عالم بكل مكان.

وإنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف شاء، وإنه يأتي يوم القيامة كيف شاء، **وإنه يعلو على كرسيه**، والإيمان بالعرش والكرسي وما ورد فيهما من الآيات والأخبار، وأن الكلم الطيب يصعد إليه، وتعرج الملائكة والروح إليه، وأنه خلق آدم بيديه، وخلق القلم وجنة عدن وشجرة طوبى بيديه، وكتب التوراة بيديه، وأن كلتا يديه يمين... وأنه يتكلم بالوحي كيف يشاء. قالت عائشة رضي الله عنها: (لشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحي يتلى)، وأن القرآن كلام الله بجميع جهاته منزل غير مخلوق، ولا حرف منه مخلوق، منه بدأ وإليه يعود قال عبد الله بن المبارك: (من كفر بحرف من القرآن فقد كفر ومن قال: لا أؤمن بهذه اللام فقد كفر)، وأن الكتب المنزلة على الرسل ـ مائة وأربعة كتب ـ كلام الله غير مخلوق، قال أحمد: (وما في اللوح

المحفوظ وما في المصاحف وتلاوة الناس وكيفما يقرأ وكيفما يوصف فهو كلام الله غير مخلوق)، قال البخاري: (وأقول في المصحف قرآن، وفي صدور الرجال قرآن، فمن قال غير هذا يستتاب؛ فإن تاب وإلا فسبيله سبيل الكفر)(١).

وله كلام طيب في ضابط ما يُقبل من التأويل، نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإن قيل: فقد منعتم من التأويل وعددتموه من الأباطيل، فما قولكم في تأويل السلف، وما وجهه نحو ما يروى عن ابن عباس في معنى **اسْتَوَى؛ أي: استقر**، وما رويتم عن سفيان في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] قال: علمه.

الجواب: قلنا: لعلتين لا ثالث لهما، على أن الجواب عن السؤال أن يقال: إن كان السلف صحابيّاً، فتأويله مقبول متَّبع؛ لأنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف التفسير والتأويل، وابن عباس من علماء الصحابة، وكانوا يرجعون إليه في علم التأويل، وكان يقول: أنا من الراسخين في العلم؛ إذ كان بين يدي رسول الله ﷺ، وبين ظهراني الأئمة الأربعة وسائر المشايخ من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، يدأب ليلاً ونهاراً في البحث والتسآل عن النساء والرجال الذين عرفوا تأويل ما لم يعرفه في صغره، وشاهدوا تنزيل ما لم يشاهده في حاله من كبره، وقد دعا رسول الله ﷺ بمعرفة التأويل وكان رديفاً له فقال: «**اللَّهُمَّ علِّمه التأويل وفقهه في الدين**»... وإذا تقرر أن تأويل الصحابة مقبول، فتأويل ابن عباس أولى بالاتباع والقبول؛ فإنه البحر العباب وبالتأويل أعلم الأصحاب، **فإذا صح عنه تأويل الاستواء بالاستقرار، وضعنا له الحدّ بالإيمان والتصديق**، وعرفنا من الاستقرار ما عرفناه من الاستواء، وقلنا: إنه ليس باستقرار يتعقب تعباً واضطراباً، بل هو كيف شاء، وكما يشاء، والكيف فيه مجهول، والإيمان به واجب، كما نقول في الاستواء سواء.

(١) نقله شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى (٤/ ١٧٦ ـ ١٨٢).

فأما إذا لم يكن السلف صحابيّاً: نظرنا في تأويله، فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون من نقله الحديث والسُّنَّة، ووافقه الثقاة الأثبات، تابعناه وقبلناه ووافقناه؛ فإنه وإن لم يكن إجماعاً حقيقة إلا أن فيه مشابهة الإجماع؛ إذ هو سبيل المؤمنين، وتوافق المتفقين الذين لا يجتمعون على الضلالة، ولأن الأئمة لو لم يعلموا أن ذلك عن الرسول والصحابة لم يتابعوه عليه.

فأما تأويل من لم يتابعه عليه الأئمة، فغير مقبول، وإن صدر ذلك التأويل عن إمام معروف غير مجهول، نحو ما ينسب إلى أبي بكر محمد بن خزيمة تأويل الحديث: «**خلق الله آدم على صورته**» فإنه يفسر ذلك بذلك التأويل، **ولم يتابعه عليه من قبله من أهل الحديث**؛ لما روينا عن أحمد رحمه الله تعالى، **ولم يتابعه أيضاً من بعده**، حتى رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه أنه ذكر الفقهاء، وذكر عن كل واحد منهم مسألة تفرد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة وأنه تفرد بتأويل هذا الحديث: «**خلق الله آدم على صورته**» على أني سمعت عدة من المشايخ رووا أن ذلك التأويل مزور مربوط على ابن خزيمة، وإفك افتُرى عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقبله ولا نلتفت إليه، بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه... وعذر كل من تفرد بمسألة من أئمتنا من عصر الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا أن يقال: لكل عالم هفوة، ولكل صارم نبوة، ولكل جواد كبوة، وكذلك عذر كل إمام ينفرد بمسألة على ممر الأعصار والدهور، غير أن المشهور ما ذهب إليه الجمهور.

وأما قول سفيان في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله: ﴿إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] أنه علمه، وكذلك قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦] أنه علمه، **فاعلم أن هذا في الحقيقة ليس بتأويل، بل هو المفهوم من خطاب الأعلى مع الأدنى**؛ فإن في وضع اللغة إذا صدر مثل هذه اللفظة من السادة مع العبيد لا يفهم إلا التقريب والهداية والإعانة والرعاية، كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾﴾ [طه: ٤٣، ٤٤] فقال موسى وهارون: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى ﴿٤٥﴾﴾ [طه: ٤٥] فقال: ﴿لَا

تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ [طه: ٤٦] ومعلوم أن هذا الخطاب لا يفهم منه إلا الإعانة والرعاية والهداية، كما قال ﷺ لسعد: «**إرم وأنا معك**».

نعم؛ إذا صدر الخطاب من الأدنى مع الأعلى، نحو العبد إذا قال لسيده: إني معك، يُفهم الصحبة والخدمة، ولا يفهم الإعانة والرعاية.

قال: ثم إن قلنا: إن قول سفيان في الآية تأويل، فهو تأويل يروى عن ابن عباس وتأويل الصحابة مقبول لما ذكرناه. وإن كان تأويل سفيان، إلا أنه تابعه عليه الأئمة على ما رويناه عن مالك وسفيان بن عيينة وكذلك عن الشافعي وأحمد وغيرهم، فإن قولهم: **إن الله على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بكل مكان**، موافقةً منهم لما قاله سفيان، وقد ذكرنا أن التأويل إذا تابع عليه الأئمة فهو مقبول.

فإن قيل: فهلا جوزتم التأويل على الإطلاق اعتباراً بتأويل السلف؟

قلنا: معاذ الله أن يجوز ذلك؛ إذ ليس الأصول تتلقى من الرأي حتى يقاس عليه، ويقال لمّا جاز للسلف التأويل، جاز للخلف؛ فإنا قد بيَّنَّا أن تأويل السلف إن صدر من الصحابة فهو مقبول؛ لأنهم سمعوه من الرسول، وإن صدر من غيرهم وتابعهم عليه الأئمة قبلناه، وإن تفرد، نبذناه وأعرضنا عنه إعراضنا عن تأويل الخلف)[1].

٧٦ ـ الإمام قوام السُّنَّة الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٣٥هـ)

وله كلام كثير طيب في الإثبات وتقرير معاني الصفات.

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ في صفة الكف والقدم: (وكذلك قوله: «**حتى يضع الجبار فيها قدمه**»، وقوله: «**حتى يضعه في كف الرحمٰن**»، وللقدم معان، وللكف معان، وليس يحتمل الحديث شيئاً من ذلك، **إلا ما هو معروف في كلام العرب، فهو معلوم بالحديث، مجهول الكيفية**)[2].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٩٨).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٦٢).

٢ ـ وقال في صفة الاستواء: (قال أهل السُّنَّة: الإيمان بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] واجب، والخوض فيه بتأويل بدعة. **قالوا: وهو من الآيات المتشابهات** التي ذكرها الله تعالى في كتابه ورد علم تأويلها إلى نفسه، وقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٣] فأوجب الإيمان بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ وبالآيات التي تضارع هذه الآية، ومدح الراسخين في العلم بأنهم يؤمنون بمثل هذه الآيات، **ولا يخوضون في علم كيفيتها**[1]، ولهذا قال مالك بن أنس رحمة الله عليه حين سئل عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

والاستواء في كلام العرب تأتي لمعان: تقول العرب: استوى الشيء إذا كان معوجاً فذهب عوجه، تقول: سويته؛ أي: قومته فاستقام، وهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى.

ومنه الاستواء بمعنى المماثلة والمشابهة: يقال: استوى فلان وفلان في هذا الأمر؛ أي: تماثلا وتساويا، قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ﴾ [الحشر: ٢٠]؛ أي: لا يتساوى هذان الفريقان، وهذا أيضاً لا يجوز في حق الله تعالى.

ومنه الاستواء بمعنى: القصد، ويستعمل مع إلى، يقال: استويت إلى هذا الأمر؛ أي: قصدته. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]؛ أي: قصدها، ولا يقال: استوى عليه بمعنى قصده، **فمن خالف**

---

(١) وهذا يدل على أن مراده بالمتشابه: حقيقة ما أخبر الله به، ولاشك أن آيات الصفات على هذا الوجه من المتشابه، ويكون التأويل الذي لا يعلمه إلا الله: هو ما يؤول إليه الشيء. وقد صدق ﷺ، فأهل السُّنَّة لا يخوضون في علم كيفية الصفات، ويرون أن هذه الكيفية لا يعلمها إلا الله، ولكنهم يثبتون المعاني اللائقة بالله تعالى، التي تفهم من الألفاظ المعصومة، بحسب اللغة التي خاطب الله بها عباده، كما فعل المؤلف نفسه. وبهذا يزول الإشكال الذي يرد على تسمية بعض أهل السُّنَّة لآيات الصفات بالمتشابه، مع تفسيرهم لما يحتاج منها إلى تفسير.

موضوع اللغة، فقد خالف طريقة العرب، والقرآن عربي، ولو كان الاستواء على العرش بمعنى الاستواء إلى العرش، لقال تعالى: إلى العرش استوى.

قال أهل السُّنَّة: الاستواء هو العلو، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] وليس للاستواء في كلام العرب معنى إلا ما ذكرنا، وإذا لم يجز الأوجه الثلاثة لم يبق إلا الاستواء الذي هو معلوم كونه، مجهول كيفيته، واستواء نوح على السفينة معلوم كونه معلوم كيفيته؛ لأنه صفة له، وصفات المخلوقين معلومة كيفيتها. واستواء الله على العرش غير معلوم كيفيته؛ لأن المخلوق لا يعلم كيفية صفات الخالق لأنه غيب ولا يعلم الغيب إلا الله، ولأن الخالق إذا لم يشبه ذاته ذات المخلوق، لم يشبه صفاته صفات المخلوق، **فثبت أن الاستواء معلوم، والعلم بكيفيته معدوم، فعلمه موكول إلى الله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾** [آل عمران: ٧].

وكذلك القول فيما يضارع هذه الصفات كقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] وقول النبي ﷺ: «**حتى يضع الجبار فيها قدمه**»، وقوله: «**إن أحدكم يأتي بصدقته فيضعها في كف الرحمٰن**»، وقوله: «**يضع السمٰوات على أصبع والأرضين على أصبع**» وأمثال هذه الأحاديث، فإذا تدبره متدبر ولم يتعصب بَانَ له صحة ذلك وأن الإيمان به واجب، وأن البحث عن كيفية ذلك باطل)[1].

فتأمل هذا الكلام السلفي الناصع، وتذكر ما زعمه دعاة التفويض والتأويل من أن السلف قالوا: استواء لا نعلمه! وانظر كيف اعتمد رحمه الله على اللغة ليستخرج معنى الاستواء، وكيف أبطل سائر الأوجه، إلا الوجه الذي يثبته أهل السُّنَّة، وهو الظاهر من قول المتكلم: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى﴾ [الحديد: ٤]؛ أي: العلو، وأن ذلك معلوم كونه، مجهول كيفيته، بخلاف استواء المخلوق على الشيء فمعلوم كونه معلوم كيفيته. وانظر تفسيره لقوله تعالى:

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٦).

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وحمل ذلك على العلم بكيفية الصفة.

فهذا هو النقل الصادق عن أهل السُّنَّة، لا نقل المتهوكين الحيارى ممن لا اطلاع لهم على كلام السلف، بل ولا تعظيم لديهم لكلام السلف، فللَّه دره من إمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

٣ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صفة اليد: (وهذا لأن اليد في كلام العرب تأتي بمعنى: القوة، يقال: لفلان يد في هذا الأمر؛ أي: قوة، وهذا المعنى لا يجوز في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] لأنه لا يقال: لله قوتان.

ومنها اليد بمعنى: النعمة والصنيعة، يقال: لفلان عند فلان يد؛ أي: نعمة وصنيعة، وأيديت عند فلان يداً؛ أي: أسديت إليه نعمة، ويديت عليه؛ أي: أنعمت عليه، قال:

يديت على ابن حسحاس بن وهب بأسفل ذي الجذاة يد الكريم

وهذا المعنى أيضاً لا يجوز في الآية؛ لأن تثنية اليد تبطله، لا يقال لله نعمتان.

وقد تأتي اليد بمعنى النصرة والتعاون، قال رسول الله ﷺ: «**وهم يد على من سواهم**»؛ أي: يعاون بعضهم بعضاً على من سواهم من الكفار، وهذا أيضاً لا يجوز لأنه لا يجوز أن يقال: لما خلقت بنصرتي.

وقد تكون اليد بمعنى الملك والتصرف، يقال: هذه الدار في يد فلان؛ أي: في تصرفه وملكه، وهذا أيضاً لا يجوز لتثنية اليد، وليس لله تعالى مُلكان وتصرفان.

ومنها اليد التي هي معروفة، فإذا لم تحتمل الأوجه التي ذكرنا لم يبق إلا اليد المعلوم كونها، المجهولة كيفيتها، ونحن نعلم يد المخلوق وكيفيتها؛ لأنا نشاهدها ونعاينها فنعرفها، ونعلم أحوالها، **ولا نعلم كيفية يد الله تعالى؛ لأنها لا تشبه يد المخلوق**. وعلم كيفيتها علم الغيب، ولا يعلم الغيب

إلا الله تعالى، بل نعلم كونها معلومة لقوله تعالى وذكره لها فقط، ولا نعلم كيفية ذلك وتأويلها)[١].

فما قال الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ: إن اليد لا نعلم معناها، ولم نؤمر بذلك، ولا قال: إن الظاهر غير مراد؛ لأنه محال وتشبيه، كما تزعم المفوضة، بل أثبت اليد المعروفة، من غير تكييف ولا تشبيه، وهذا ما عليه السلف قاطبة والحمد لله.

٤ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ في صفة الوجه: (وهكذا قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، للوجه في كلام العرب معان: منها الجاه والقدر، يقال: لفلان عند الناس وجه حسن؛ أي: جاه وقدر، وهذا المعنى لا يجوز في هذا الموضع لأنه لا يجوز أن يقال: لله تعالى جاه وقدر عند غيره، فلا يقال: ويبقى جاه ربك وقدر ربك.

وقد يجيء وجه الشيء بمعنى أوله، قال الله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ﴾ [آل عمران: ٧٢]؛ أي: أول النهار، وهذا أيضاً لا يجوز هاهنا.

ومنها: الوجه بمعنى: الجهة، يقال: اقصد هذا الوجه؛ أي: هذه الجهة، وهذا أيضاً لا يجوز في هذا الموضع.

ومنه الوجه المعروف، فإذا لم يجز حمل الوجه على الأوجه التي ذكرناها بقي أن يقال: **هو الوجه الذي تعرفه العرب**، وكونه معلوماً بقوله تعالى، وكيفيته مجهولة)[٢].

٥ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ في صفة العلو، قال: (وزعم هؤلاء أنه لا يجوز الإشارة إلى الله سبحانه بالرؤوس والأصابع إلى فوق، فإن ذلك **يوجب التحديد**.

وقد أجمع المسلمون أن الله سبحانه العلي الأعلى، ونطق بذلك القرآن، فزعم هؤلاء أن ذلك بمعنى: علو الغلبة لا علو الذات.

وعند المسلمين أن لله عَزَّ وَجَلَّ علو الغلبة، **والعلو من سائر وجوه العلو**؛

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٧٦).

(٢) السابق (٢/٢٧٨).

لأن العلو صفة مدح، فثبت أن الله تعالى: **علو الذات**، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة.

وفي منعهم الإشارة إلى الله ﷻ من جهة الفوق **خلاف منهم لسائر الملل**؛ لأن جماهير المسلمين وسائر الملل قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله ﷻ من جهة الفوق في الدعاء والسؤال، واتفاقهم بأجمعهم على ذلك حجة، ولم يستجز أحد الإشارة إليه من جهة الأسفل ولا من سائر الجهات سوى جهة الفوق. وقال الله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] وقال: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. وأخبر عن فرعون أنه قال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] فكان فرعون قد فهم عن موسى أنه يثبت إلٰهاً فوق السماء حتى رام بصرحه أن يطّلع إليه، واتهم موسى بالكذب في ذلك. **والجهمية لا تعلم أن الله فوقهم موجود بذاته**، فهم أعجز فهماً من فرعون)[1].

فقد أثبت رحمه الله العلو الذاتي، والفوقية الذاتية، وهذا مما يأباه المعطلة والجهمية، ومن سار على خطاهم من المؤولة والمفوضة.

قلت: ثم إن بعض المفوضة اليوم لم يكتفوا بنفي الفوقية الذاتية، حتى زعموا أن **العرش** لا يُدرى في الجهة الشمالية أو الجنوبية! فسبحان من طمس على العقول والبصائر.

٦ ـ وقال رحمه الله في جملة الصفات: (مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وأحمد ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمٰن بن مهدي وإسحاق بن راهويه، أن صفات الله التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله من السمع والبصر والوجه واليدين وسائر أوصافه، **إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور**، من غير كيف يتوهم فيها، ولا

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٤).

تشبيه ولا تأويل. قال ابن عيينة: كل شيء وصف الله به نفسه فقراءته تفسيره. ثم قال: أي هو على ظاهره **لا يجوز صرفه إلى المجاز** بنوع من التأويل)[(١)].

٧ ـ وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (ذكر **الحافظ أبو موسى المديني** فيما جمعه من مناقب الإمام الملقب بقوام السُّنَّة أبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي صاحب كتاب الترغيب والترهيب، قال: سمعته يقول: **أخطأ محمد بن خزيمة في حديث الصورة،** ولا يطعن عليه بذلك، بل لا يؤخذ عنه هذا فحسب. قال أبو موسى: أشار بذلك أنه قل من إمام وإلا وله زلة فإذا تُرِك ذلك الإمام لأجل زلته ترك كثير من الأئمة، وهذا لا ينبغي أن يفعل.

قال: وقد كان في شدة تمسكه بالسُّنَّة وتعظيمه للحديث وتحرزه من العدول عنه ما تكلم فيه من حديث نعيم بن حماد الذي رواه بإسناده **في النزول بالذات، وكان من اعتقاد الإمام إسماعيل أن نزول الله بالذات،** وهو مشهور من مذهبه، قد كتبه في فتاوى عدة، وأملى فيه أمالي جمة إلا أنه كان يقول: هذا الإسناد الذي رواه نعيم إسناد مدخول وفيه مقال، وعلى بعض رواته مطعن لا تقوم به الحجة، ولا يجوز نسبته إلى رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد ذلك، إلا بعد أن يرد بإسناد صحيح.

قال: وسألت الإمام أبا القاسم إسماعيل بن محمد يوماً وقلت له: **أليس قد روي عن عبد الله بن عباس** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا **في تفسير قوله:** ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾: قعد؟ قال: نعم. قلت له: يقول إسحاق بن راهويه: إنما يوصف بالقعود من يمثل للقيام. فقال: لا أدري أيش يقول إسحاق. قال: وهذا من تمسكه بالسُّنَّة وتركه الالتفات مع ثبوت الحديث عن رسول الله ﷺ وقول الصحابة إلى غير ذلك)[(٢)].

---

(١) أورده الذهبي في العلو، ص٢٦٣.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/٤٠٩).

٧٧ ـ الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٥٨هـ)

وله كلام كثير في إثبات العلو الذاتي، والحرف والصوت، والرد على الأشعرية.

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فصل في بيان عقيدة أصحاب الحديث التي أدين الله بها، وهي الإيمان بأن الله سبحانه واحد لا شريك له، فرد لا مثل له، قديم لا أول له، موجود لا موجد له، باق لا انقطاع له، ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ولا بمحل الأعراض والجواهر والأجسام، ولا يحلها، **مستوٍ على العرش**[١] **كما أخبر بلا كيفيه**... وأن هذه السور والآيات كلامه تكلم به حقيقة **بحرف يكتب، وصوت يسمع**، لا كحروفنا وأصواتنا، ومعنى يعقل، وأنه أنزله على نبينا محمد ﷺ، وأنه غير مخلوق، **ولا عبارة عن القرآن، وأن لله وجهاً ويدين كما أخبر بكتابه**، ولا يفسر ذلك بالجارحة ولا بالذات والنعمة، ونؤمن بأخبار الصفات الواردة عن النبي ﷺ في النزول وغيره إيماناً **مجملاً ولا نفسرها**، بل نمرها كما جاءت)[٢].

٢ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما إثبات الوجه واليدين فإنه إثبات صفة لا إثبات جارحة له كما أثبتته المجسمة، **ولا نفسر ذلك كما فسرته الأشعرية**[٣]، ولا ننفي ذلك كما نفته القدرية. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقال الله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأراد الله بذلك إظهار الفضيلة لآدم على إبليس)[٤].

٣ ـ وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ نصوصاً في إثبات الوجه، واليدين، والعين، والنزول،

---

(١) الوارد في النص هو (استوى)، وتقدم أن التصرف يدل على عقل المعنى، ولهذا منع منه المفوضة.

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/٩٨). وانظر: النقول التي بعده لبيان المراد بنفي التفسير، وبالإيمان المجمل.

(٣) فيه أن التفسير المنفي: هو تأويل الأشاعرة ونحوهم، وهو صرف اللفظ عن ظاهره! ويأتي إيضاح هذا في الجواب عن شبهات المفوضة.

(٤) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/١٣٦).

ثم قال: (وأخبار الصفات من هذا كثيرة، والمعتزلة والأشعرية يردون شيئاً منها، ومنها ما يتأولونه. ومذهب السلف والعلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الأعصار كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل ينزهون الله عن الجسمية، والتصديق بما ورد من هذه الآي والأخبار، **والسكوت عن تفسيرها، والاعتراف بالعجز عن علم المراد بذلك، والتسليم والإيمان بذلك إيمانا جمليّاً كما آمنا وصدقنا باثبات الذات من غير تكييف**(١)؛ لأن النبي ﷺ أعلم بما يجوز على الله من الصفات، وكذلك الصحابة، فإذا سكتوا عن تفسير هذه الصفات وتأويلها وسعنا ما وسعهم)(٢).

٤ ـ وقال رحمه الله: (قد ذكرنا في أول الكتاب أن **عند أصحاب الحديث والسُّنَّة أن الله سبحانه بذاته بائن عن خلقه، على العرش استوى، فوق السمٰوات**، غير مماس له، وعلمه محيط بالأشياء كلها... وقالت الأشعرية: لا يجوز وصفه بأنه على العرش ولا في السماء).

وساق الأدلة المشهورة في إثبات العلو، ثم قال:

(وأما الأشعرية فقالوا: إذا قلتم: إنه على العرش أفضى إلى أنه يكون محدوداً، أو أنه يفتقر إلى مكان وجهة تحيط به(٣)، وتعالى الله عن ذلك.

والجواب: أنا وإن قلنا: إنه على العرش كما أخبر بكتابه وأخبر به نبيه ﷺ فلا نقول: إنه محدود، ولا إنه يفتقر إلى مكان، ولا تحيط به جهة ولا مكان، بل كان ولا مكان ولا زمان، ثم خلق المكان والزمان، واستوى على العرش بلا كيفية، ولم يخلق العرش لحاجته إليه، بل كما حكي عن ذي النون المصري لما قيل له: ما أراد الله بخلق العرش؟ فقال: أراد الله أن لا تتيه قلوب العارفين ولم يخلقه لحاجته إليه، فإذا قيل للعبد المؤمن: أين الله؟ قال: على العرش.

---

(١) فيه أن الإيمان **الجملي** بالصفات، **كالإيمان الجملي بالذات**، وهذا نص مهم يوضح المراد ببعض الألفاظ التي ترد في كلام الأئمة، فالإيمان الجملي بالصفات ـ والذات ـ هو الإثبات من غير تكييف، مع الاعتراف بالعجز عن علم المراد بذلك؛ أي: تفاصيل الصفة، وهي الكيفية.

(٢) السابق (١/١٣٦).

(٣) وهذا عين ما ردده (المفوّض)، كما في القول التمام، ص٢٥٥.

وقد صرح القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري في التمهيد بالقول في هذه المسألة كما قال أصحاب الحديث. وأما الغزالي فخالفهم في «الاقتصاد» وقال: (أما رفع الأيدي في الدعاء إلى السماء **فلأنها قبلة الدعاء** كما أن البيت قبلة الصلاة). وهذا تمويه منه ومعاندة لما ورد به القرآن والسُّنَّة، **وما عليه العلماء من الصحابة والتابعين**.

وأما قوله: (إن السماء قبلة الدعاء) فيقال له: لو كان هذا كما قلت لم يصح الدعاء إلا لمن توجه بيديه إلى السماء، كما لا تصح الصلاة إلا لمن توجه إلى الكعبة.

ثم قال [أي: الغزالي]: (ولما حكم النبي ﷺ بإيمان الجارية لما أشارت إلى السماء، فلأنه لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالاشارة إلى جهة العلو، وكان النبي ﷺ يظن أنها من عبدة الأوثان، فاستنطقت بمعبودها. فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس من الأصنام)، وهذا غير صحيح؛ لأن النبي ﷺ قال لها: **«أين الله؟»** فأشارت إلى السماء، فأقرها النبي ﷺ على ذلك، **فلو كان لا يجوز أن يقال: إن الله في السماء، لبيّن لها النبي ﷺ؛ لأنه لا يجوز له الإقرار على الخطأ، لا سيما وكان ذلك بحضور جماعة من الناس**. أو لو كان هذا لكونها عجمية لبيّن النبي ﷺ ذلك لمن حضر، مع أنه كان يمكنه ﷺ أن يسألها من تعبد)[1].

٥ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (وقالت المعتزلة: لا يجوز وصف الله بأنه يرى. وقالت الأشعرية: المؤمنون يرونه ولكن لا يرونه عن مقابلة. . .

وأما الدليل على إبطال قول الأشعرية فهو: أن الشرع ورد بثبوت الرؤية لله تعالى بالأبصار، فحمل ذلك على **الرؤية المعهودة، وهو ما كان عن مقابلة**، بدليل قوله ﷺ: **«كما ترون القمر ليلة البدر» ولا يقتضي ذلك تحديداً ولا تجسيماً لله**[2]، كما لا يقتضي العلم به تحديداً له ولا تجسيماً. وإن قالوا:

(١) السابق (٢/ ٦٠٧ ـ ٦٢٣).

(٢) فيه رد على من يقول: المقابلة يلزم منها التجسيم ولا بد.

إن الرؤية لا تختص بالأبصار، رجعوا إلى قول المعتزلة في نفي الرؤية، وأن المراد بالرؤية العلم به علماً ضرورياً، وقد حكي عن بعض متأخري الأشعرية أنه قال: لولا الحياء من مخالفة شيوخنا لقلت: إن الرؤية العلم لا غير. وهكذا قالوا في سماع موسى لكلام الله: إنه لا يختص الأذن. وإذا لم يختص الإذن رجع إلى معنى العلم. وأقوال الأشعرية مثبتة على أصول المعتزلة؛ لأن أبا الحسن كان معتزلياً)[١].

٧٨ ـ الإمام عبد القادر الجيلاني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٦١هـ)

وله كلام طيب في إثبات العلو، والحرف والصوت، وسائر الصفات، والرد على الأشاعرة.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهو بجهة العلو، مستو على العرش، محتو على الملك، محيط علمه بالأشياء ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة: ٥])[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأن الله تعالى خلق سبع سموات بعضها فوق بعض، وسبع أرضين بعضها أسفل من بعض، ومن الأرض العليا إلى السماء الدنيا خمسمائة عام، وبين كل سماء وسماء مسيرة خمسمائة عام، والماء فوق السماء السابعة، وعرش الرحمٰن فوق الماء، **والله تعالى على العرش**، ودونه سبعون ألف حجاب من نور وظلمة، وما هو أعلم به، وللعرش حملة يحملونه، قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ﴾ [غافر: ٧]، وللعرش حد يعلمه الله ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥]، وهو من ياقوتة حمراء، وسعته كسعة السموات والأرضين، والكرسي عند العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة، وهو جلَّ وعلا يعلم ما في السموات السبع وما بينهن وما تحتهن،

---

(١) السابق (٢/ ٦٣٧ ـ ٦٤٨).

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق، ط. دار إحياء التراث العربي، ص٨٤.

وما في الأرضين وما تحتهن وما بينهن... لا يخفى عليه شيء من ذلك، **وهو منزه عن مشابهة خلقه**، ولا يخلو من علمه مكان، ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان، بل يقال: **إنه في السماء على العرش**، كما قال جلَّ ثناؤه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥][1]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]، **والنبي ﷺ حكم بإسلام الأمة لما قال لها: أين الله؟ فأشارت إلى السماء**، وقال النبي ﷺ في حديث أبي هريرة: «**لما خلق الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**»، وفي لفظ آخر: «**لما قضى الله سبحانه الخلق كتب على نفسه في كتاب فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي**».

وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل، **وأنه استواء الذات على العرش**، لا على معنى القعود والمماسة كما قالت المجسمة والكرامية، ولا على معنى العلو والرفعة كما قالت الأشعرية، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة؛ لأن الشرع لم يرد بذلك، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك، بل المنقول عنهم حمله على الإطلاق، وقد روي عن أم سلمة زوج النبي ﷺ في قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به واجب، والجحود به كفر)... **وكونه تعالى على العرش فمذكور في كل كتاب أنزل، على كل نبي أرسل**، بلا كيف، ولأن الله تعالى فيما لم يزل موصوف بالعلو والقدرة، والاستيلاء والغلبة على جميع خلقه، من العرش وغيره، فلا يحمل الاستواء على ذلك، فالاستواء من صفات الذات، بعد ما أخبرنا به، ونص عليه وأكده في سبع آيات من كتابه، والسُّنَّة المأثورة به، وهو صفة لازمة له، ولائقة به؛ كاليد والوجه والعين والسمع والبصر والحياة والقدرة، وكونه خالقاً ورازقاً ومحيياً ومميتاً، موصوف

---

(١) فيه تفسير الاستواء بالعلو، وسيأتي أنه استواء (الذات)، وأنه (صفة) كاليد والوجه والعين.

بها، ولا نخرج من الكتاب والسُّنَّة، نقرأ الآية والخبر ونؤمن بما فيهما، **ونكل الكيفية في الصفات إلى علم الله ﷻ**)[١].

وهذا صريح في إثبات العلو الذاتي، ومخالفة الأشعرية والمعتزلة، والاستدلال بحديث الجارية، وتفويض الكيفية.

وأما نفي القعود والمماسة، فلعدم الورود، وفي هذا النفي تأكيد للعلو الذاتي على العرش.

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (يقبض ويبسط، يضحك ويفرح، يحب ويكره، ويبغض ويرضى، ويغضب ويسخط، يرحم ويغفر، يعطي ويمنع، له يدان وكلتا يديه يمين، قال جلَّ وعلا: ﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧]... وخلق آدم عليه السلام بيده على صورته، وغرس جنة عدن بيده، وغرس شجرة طوبى بيده، وكتب التوراة بيده، وناولها موسى من يده إلى يده، وكلمه تكليماً من غير واسطة ولا ترجمان، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن يقلبها كيف شاء، ويوعيها ما أراد، **والسمٰوات والأرض يوم القيامة في كفه**، كما جاء في الحديث، ويضع قدمه في جهنم فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، ويخرج قوم من الناس بعده، وينظر أهل الجنة في وجهه، لا يضامون في رؤيته ولا يضارون، كما جاء في الحديث: «**يتجلى لهم ويعطيهم ما يتمنون**»)[٢].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (وأنه تعالى ينزل في كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء وكما شاء، فيغفر لمن أذنب وأخطأ وأجرم وعصى، لمن يختار من عباده ويشاء، وتبارك وتعالى العلي الأعلى، لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى، **لا بمعنى نزول الرحمة وثوابه على ما ادعته المعتزلة والأشعرية**؛ لما روى عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «**ينزل الله تبارك وتعالى كل ليلة**

---

(١) الغنية، ص٨٦، ونقل ابن رجب بعضه في ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٩)، وقدم له بقوله: (**وكان متمسكاً في مسائل الصفات، والقدر، ونحوهما بالسُّنَّة**، بالغاً في الرد على من خالفها. قال في كتابه **«الغنية» المشهور**: وهو بجهة العلو مستو على العرش...).

(٢) السابق، ص٨٥.

إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: هل من سائل فيعطى سؤله؟ هل من مستغفر فيغفر له؟ هل من عان فيفك عانيته؟ حتى يصلى الصبح، ثم يعلو ربنا تبارك وتعالى»، وفي رواية أخرى عن عبادة بن الصامت... «**فيكون كذلك إلى أن يطلع الصبح ويعلو على كرسيه...**» وقيل لإسحاق بن راهويه: ما هذه الأحاديث التي تحدث بها، أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا، **والله يصعد ويتحرك**، قال للسائل: تقول: إن الله تعالى يقدر على أن ينزل ويصعد ويتحرك؟ قال: نعم، قال: فلم تنكره)[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذه الآيات والأخبار تدل على أن لكلام الله صوتاً لا كصوت الآدميين، كما أن علمه وقدرته وبقية صفاته لا تشبه صفات الآدميين؛ كذلك صوته. وقد نص الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على إثبات الصوت في رواية جماعة من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين، **خلاف ما قالت الأشعرية من أن كلام الله معنى قائم بنفسه، والله حسيب كل مبتدع ضال مضل**)[2].

وفيه تبديع الأشعرية وتضليلهم.

قلت: ومع هذا الإثبات لما تقدم من الصفات، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ قد قال في أول الاعتقاد: (**ليس بجسم فيمس، ولا بجوهر فيحس، ولا عرض فيقضى، ولا ذي تركيب أو آلة وتأليف، وماهية وتحديد**).

وفيه أبلغ رد على من زعم أن إثبات الصفات من العلو (الذاتي)، والحرف والصوت، واليد والقدم، يستلزم التجسيم والتركيب والتحديد!

ولما كان الجيلاني بالمحل المتفق عليه من الإمامة والديانة، فقد كبر على المخالف أن يرى هذا الإثبات الصريح المخالف لما عليه قومه، فعمد للتشكيك في نسبة كتاب «الغنية» إليه! ولم يقم على ذلك دليلاً يعول عليه، ولا حجة يرجع إليها[3].

---

(١) السابق، ص٨٨.

(٢) السابق، ص٩١، وانظر النسخة المحققة التي بعنوان: كتاب أصول الدين، ص١٣٩.

(٣) انظر ما تقدم في: تمهيد هذا المبحث، ص٢٢٦.

٧٩ ـ الحافظ عبد الغني المقدسي رحمه الله (ت٦٠٠هـ)

قال رحمه الله: (وتواترت الأخبار، وصحت الآثار بأن الله ينزل عز وجل كل ليلة إلى سماء الدنيا فيجب الإيمان به، والتسليم له، وترك الإعتراض عليه، وإمراره من غير تكييف ولا تمثيل، ولا تأويل، **ولا تنزيه ينفي حقيقة النزول**)[١].

وقال رحمه الله: (وكل ما قال الله عز وجل في كتابه، وصح عن رسوله بنقل العدل عن العدل مثل المحبة، والمشيئة، والإرادة، والضحك، والفرح، والعَجب، والبغض، والسخط، والكره، والرضا، وسائر ما صح عن الله ورسوله ﷺ، وإن نبت عنها أسماع بعض الجاهلين واستوحشت منها نفوس المعطلين)[٢].

وقال رحمه الله: (ومن أجهل جهلاً، وأسخف عقلاً، وأضل سبيلاً، ممن يقول: إنه لا يجوز أن يقال: أين الله؟ بعد تصريح صاحب الشريعة بقوله: **«أين الله»**)[٣].

٨٠ ـ الإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله (ت٦٢٠هـ)

وقد أثبت رحمه الله العلو الذاتي، والحرف والصوت، وحملَ الصفات على المعنى الظاهر منها.

١ ـ قال رحمه الله في إثبات العلو الذاتي: (أما بعد: فإن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك محمد خاتم الأنبياء ﷺ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة الأتقياء، والأئمة من الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين، وجمع الله تعالى عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين، فتراهم عند نزول الكرب

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي محمد عبد الغني المقدسي، ص١٠٠، وانظر ما سيأتي من كلام ابن رجب رحمه الله في دفاعه عن قول الحافظ: **(ولا تنزيه ينفي حقيقة النزول)**.

(٢) السابق، ص١١٨.

(٣) السابق، ص٨٩.

بهم يلحظون السماء بأعينهم، ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم، وينتظرون مجيء الفرج من ربهم، وينطقون بذلك بألسنتهم، **لا ينكر ذلك إلا مبتدع غال في بدعته**، أم مفتون بتقليده واتباعه على ضلالته، وأنا ذاكر في الجزء بعض ما بلغني من الأخبار في ذلك عن رسول الله ﷺ، وصحابته والأئمة المقتدين بسُنَّته، **على وجه يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم**، ويعلم تواتر الرواية بوجوده منهم، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيمانا، وينتبه من خفي عليه ذلك، حتى يصير كالمشاهد له عياناً، ويصير للمتمسك بالسُّنَّة حجة وبرهاناً)[1].

٢ ـ وقال في إثبات أن كلام الله بحرف وصوت يسمع: (وأجمعنا على أن موسى سمع كلام الله من الله، لا من الشجرة، ولا من حجر ولا غيره؛ لأنه لو سمعه من غير الله كان بنو إسرائيل أفضل في ذلك منه؛ لأنهم سمعوا من أفضل ممن سمع منه موسى، لكونهم سمعوا من موسى، فلِمَ سمي إذاً كليم الرحمٰن؟!

فإذا ثبت هذا لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه موسى إلا صوتاً وحرفاً؛ فإنه لو كان معنى في النفس وفكرة وروية لم يكن ذلك تكليماً لموسى، ولا موسى يسمع، ولا يتعدى الفكر، ولا يسمى مناداة)[2].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولم تزل هذه الأخبار وهذه اللفظة [أي: أن القرآن حروف] متداولة منقولة بين الناس لا ينكرها منكر، ولا يختلف فيها أحد إلى أن جاء **الأشعري فأنكرها وخالف الخلق كلهم مسلمهم وكافرهم**، ولا تأثير لقوله عند أهل الحق، ولا تترك الحقائق وقول رسول الله ﷺ وإجماع الأمة لقول الأشعري، إلا من سلبه الله التوفيق وأعمى بصيرته وأضله عن سواء السبيل)[3].

---

(١) إثبات صفة العلو، ص٦٣.

(٢) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ت: د. عبد الله البراك، ص٤٩.

(٣) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ت: عبد الله يوسف الجديع، ص٤٠.

٣ ـ وقال في الجري على الظاهر: (فإن قيل: فقد تأولتم آيات وأخباراً، فقلتم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾؛ أي: بالعلم، ونحو هذا من الآيات والأخبار، فيلزمكم ما لزمنا.

قلنا: نحن لم نتأول شيئاً، وحملُ هذه اللفظات على هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، **وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ، بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازاً...**

وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قولهم: الله معك؛ أي: بالحفظ والكلاءة، ولذلك قال الله تعالى فيما أخبر عن نبيّه: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وقال لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]، ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد لم يكن لهم بذلك اختصاص؛ لوجوده في حق غيرهم؛ كوجوده فيهم، ولم يكن ذلك موجباً لنفي الحزن عن أبي بكر ولا علة له، **فعُلم أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه فلم يكن تأويلاً**، ثم لو كان تأويلاً فما نحن تأولنا وإنما السلف رحمة الله عليهم الذين ثبت صوابهم ووجب اتباعهم هم الذين تأولوه، فإن ابن عباس والضحاك ومالكاً وسفيان وكثيراً من العلماء قالوا في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛ أي: علمه، **ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله ﷺ، وإجماع السلف أن الله تعالى في السماء على عرشه**، وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة بها دالة على إرادة العلم منها، وهو قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [المجادلة: ٧]، ثم قال في آخرها: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [المجادلة: ٧] فبدأها بالعلم وختمها به، ثم سياقها لتخويفهم بعلم الله تعالى بحالهم، وأنه ينبّئهم بما عملوا يوم القيامة ويجازيهم عليه)[1].

فأثبت الظاهر، وما دل عليه من المعاني، وقد تقدم أن التفويض ـ والتأويل أيضاً ـ يقوم على نفي الظاهر واعتقاد أنه محال على الله.

(١) ذم التأويل، ص٤٥.

٤ ـ ويرى ابن قدامة أن هذا (التفسير) الذي هو حمل اللفظ على حقيقته ومعناه المتبادر منه، ليس التفسيرَ الذي نفاه السلف وصرح هو بنفيه تبعاً لهم.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما قولهم: إن كلام الله يجب أن لا يكون حروفاً لئلا يشبه كلام الآدميين.

قلنا: جوابه من وجوه:

أحدها: أن الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه، كما أن اتفاق البصر في [أنه] إدراك المبصرات، والسمع في أنه إدراك المسموعات، والعلم في أنه إدراك المعلومات ليس بتشبيه؛ كذلك هذا.

الثاني: أنه لو كان ذلك تشبيهاً، كان تشبيههم أقبح وأفحش على ما ذكرنا.

الثالث: أنهم إن نفوا هذه الصفة، لكون هذا تشبيهاً، ينبغي أن ينفوا سائر الصفات من الوجود والحياة والسمع والبصر وغيرها.

الرابع: أنا نحن لم نفسر هذا، إنما فسره الكتاب والسُّنَّة، كما تقدم.

وأما قولهم: إنكم فسرتم هذه الصفة.

قلنا: إنما لا يجوز تفسير **المتشابه الذي سكت السلف عن تفسيره**، وليس كذلك الكلام، فإنه من المعلوم بين الخلق لا شبهة فيه، وقد فسره الكتاب والسُّنَّة.

الثاني: أننا نحن فسرناه بحمله على حقيقته، تفسيراً جاء به الكتاب والسُّنَّة، وهم فسروه بما لم يرد به كتاب ولا سُنَّة، ولا يوافق الحقيقة، ولا يجوز نسبته إلى الله تعالى)[1].

فتفسير الكلام بحمله على حقيقته تفسيراً يوافق الكتاب والسُّنَّة: حقٌّ لا ينازع فيه ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ.

وتضمن كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ إثبات (أصل الحقيقة) وهو القدر المشترك بين ما

---

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ت: د. عبد الله البراك، ص٤٤.

وصف الله به نفسه من نحو الكلام والسمع والبصر والعلم، وما وصف به خلقه من ذلك، وأن إثبات هذا القدر ليس تشبيهاً، ولو كان تشبيهاً للزم نفي سائر الصفات من الوجود والحياة وغيرهما.

ومن يثبت أصل المعنى، ويحمل الكلام على ظاهر، ويفسره بمعناه المتبادر، مع إثباته للعلو الذاتي والحرف والصوت، كيف يكون مفوضاً؟!

توضيح ما أشكل من كلام ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ذهب بعض الفضلاء إلى نسبة التفويض لابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لما وُجد في بعض كلامه من نفي المعنى، وتصريحه بأن المتشابه (ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ونحوه، فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه، وترك تأويله)[١]، مع تقريره بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول:

أن جعل الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، لا إشكال فيه؛ فإن التأويل يراد به حقيقة ما يؤول إليه الشيء، فيجوز أن يقال عن الصفات: إنها من المتشابه، على معنى حقائقها وكيفياتها، فلا يعلم ذلك إلا لله، كما سيأتي بيانه[٢].

وعدم العلم بالتأويل لا يعني عدم العلم بالمعنى، فإن وقت الساعة من المتشابه عند كثير من السلف، ولا خفاء في المعنى!

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله إما

---

(١) روضة الناظر، ص٦٦.

(٢) انظر ما سيأتي من الجواب على الشبهة الرابعة من شبهات المفوضة.

المتشابه، وإما الكتاب كله كما تقدم، **ونفيُ علم تأويله ليس نفيَ علمِ معناه كما قدمناه في القيامة وأمور القيامة)**.

إلى أن قال: (ومما يبين الفرق بين (**المعنى**) و(**التأويل**) أن صبيغاً سأل عمر عن (الذاريات) وليست من الصفات، وقد تكلم الصحابة في تفسيرها مثل علي بن أبي طالب مع ابن الكواء لما سأله عنها، كره سؤاله لما رآه من قصده، لكنْ عليٌّ كانت رعيته ملتوية عليه لم يكن مطاعاً فيهم طاعة عمر حتى يؤدبه. و(الذاريات) و(الحاملات) و(الجاريات) و(المقسمات) فيها اشتباه؛ لأن اللفظ يحتمل الرياح والسحاب والنجوم والملائكة، ويحتمل غير ذلك؛ إذ ليس في اللفظ ذكر الموصوف. والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو أعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها ومتى تهب، وأعيان السحاب وما تحمله من الأمطار، ومتى ينزل المطر.

وكذلك في (الجاريات) و(المقسمات) فهذا لا يعلمه إلا الله.

وكذلك في قوله: ﴿إِنَّآ﴾ و﴿نَحْنُ﴾ ونحوهما من أسماء الله التي فيها معنى الجمع كما اتبعه النصارى؛ فإن معناه معلوم، وهو الله سبحانه؛ لكن اسم الجمع يدل على تعدد المعاني، بمنزلة الأسماء المتعددة: مثل العليم والقدير والسميع والبصير، فإن المسمى واحد، ومعاني الأسماء متعددة، فهكذا الاسم الذي لفظه الجمع. وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته، كما قال مالك: (والكيف مجهول)، فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره؟ قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله)[(١)].

الوجه الثاني:

أن ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يعبر بالمعنى ويريد المعاني الباطلة التي تخالف الظاهر، وهي تأويلات الجهمية ومن وافقهم؛ كتأويل الاستواء بالاستيلاء، واليد بالقدرة، والوجه بالذات، وأما المعنى الموافق للظاهر فإنه ثابت تبعاً للفظ، وهو تفسير مقبول، كما تقدم.

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٣٠٦).

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكر جملة من الصفات كالوجه واليدين والمجيء والغضب والضحك والنزول: (فهذا وما أشبهه مما صح سنده وعدلت رواته، نؤمن به، ولا نرده ولا نجحده، **ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره**، ولا نشبهه بصفات المخلوقين، ولا بسمات المحدثين)[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها، ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، **ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها**، ولا تشبيه بصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها)[2].

فالمعنى المنفي هو التفسير الذي يخالف ظاهر اللفظ، وهو التأويل البدعي المحدث، وأما تفسير الكلام بحقيقته وبما جاء في الكتاب والسُّنَّة، فليس من ذلك كما تقدم.

وقد نقل رَحِمَهُ اللَّهُ كلام الخطيب البغدادي معتمداً عليه، وفيه: (فإذا قلنا لله: تعالى يد وسمع وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، **ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى السمع والبصر العلم)**[3].

فهذه هي المعاني المنفية في كلام السلف وأتباعهم.

وقد يعبّر رَحِمَهُ اللَّهُ بـ(حقيقة المعنى)، ويريد به الكيفية، وقد استعمل هذا في الصفات وغيرها؛ كقوله في الاسراء والمعراج: (ويجب الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ، وصح به النقل عنه فيما شاهدناه، أو غاب عنا، نعلم أنه حق وصدق، وسواء في ذلك ما عقلناه وجهلناه، **ولم نطلع على حقيقة معناه، مثل حديث الإسراء والمعراج)**[4].

---

(١) لمعة الاعتقاد، ص١١.

(٢) ذم التأويل، ص١١.

(٣) ذم التأويل، ص١٥.

(٤) لمعة الاعتقاد، ص٢٨.

فحقيقة المعنى هي الكيفية، وما ثبت في الإسراء والمعراج معلوم معناه ولا شك، لكنا نجهل حقيقته وكيفيته.

الوجه الثالث:

أن العبارات التي زعم المفوّض أنها تدل على تفويض ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ، أنواع:

١ ـ تارة نراها متناولة لجميع الصفات؛ كقوله: (ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان **بصفات الله تعالى وأسمائه** التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها، ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت، **وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها)**[1].

وهذا إن حمل على تفويض المعنى كان باطلاً اتفاقاً؛ لأنه لا قائل بأن جميع الصفات ـ ومنها الصفات العقلية من العلم والقدرة والسمع والبصر إلخ ـ يفوَّض معناها، فيتعين حمل الكلام على (حقيقة المعنى) وهو الكيفية.

ولهذا فإن ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ يقول بعد هذا بسطرٍ: (وعلموا أن المتكلم بها صادق لا شك في صدقه، فصدقوه، **ولم يعلموا حقيقة معناها**، فسكتوا عما لم يعلموه).

فقوله: (وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها) **مساوٍ لقوله:** (ولم يعلموا **حقيقة معناها)**.

فالمنفي هو العلم (بحقيقة المعنى) وهو الكيفية، وهذا ليس خاصّاً بالصفات، بل يشمل سائر المغيبات، ومنها الإسراء والمعراج كما تقدم.

٢ ـ وتارة نراها فيما أشكل من نصوص الصفات؛ كقوله: (وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ من صفات الرحمٰن وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل، والتشبيه والتمثيل،

(١) ذم التأويل، ص١١.

وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله، اتباعاً لطريق الراسخين في العلم الذين أثنى الله عليهم في كتابه المبين بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧])[١].

وهذا لا إشكال في حمله على تفويض المعنى؛ فإن المثبت قد يرد عليه نص في الصفات لم يقف على معناه، فحسبه أن يكله إلى عالمه.

الوجه الرابع:

أنه جعل النزول والضحك والعَجَب من الصفات الثابتة في السُّنَّة، وقال: (ولا نتأوله بتأويل **يخالف ظاهره**)[٢]، فأثبت الظاهر وسلّم له، والمفوِّض يرى أن الظاهر محال، وأنه يجب نفيه، كما أن قوله: (بتأويل يخالف الظاهر) مفهومه: جواز التأويل الموافق للظاهر، كما عبر من قبل بقوله: (تفسيراً بحمله على حقيقته).

الوجه الخامس:

أنه استدل لإثبات العلو بآية الاستواء، وهذا تثبيت منه لمعنى الاستواء وأنه العلو والارتفاع، وإلا لما كان للاستدلال بها وجه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] في مواضع من كتابه، وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] في موضعين، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال لعيسى: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وأخبر عن فرعون أنه قال:

---

(١) لمعة الاعتقاد، ص٥.

(٢) السابق، ص١١.

﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]؛ يعني: أظنّ موسى كاذباً في أن الله إلهه في السماء، والمخالف في هذه المسألة يزعم أن موسى كاذب في هذا بطريق القطع واليقين، مع مخالفته لرب العالمين، وتخطئته لنبيه الصادق الأمين، وتركه منهج الصحابة والتابعين، والأئمة السابقين، وسائر الخلق أجمعين)(١).

الوجه السادس:

أنه أورد في كتابه «إثبات صفة العلو» حديثَ النزول، ونقل عن ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ قوله: (**وفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة**، وهو من حجتهم على المعتزلة وقولهم: إن الله بكل مكان)(٢). وفي هذا الاستدلال تثبيت لمعنى النزول، وأنه من عُلوّ.

الوجه السابع:

أنه نقل عن ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ مقراً له قوله: (أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الوارده كلها في القرآن والسُّنَّة، والإيمان بها، **وحملها على الحقيقة لا على المجاز**، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما ينطق به كتاب الله وسُنَّة رسوله وهم أئمه الجماعة)(٣).

والمفوّض يحمل هذه النصوص على المجاز، ولهذا ساغ له صرفها عن ظاهرها، بعد اعتقاد استحالة نسبة هذا الظاهر إلى الله.

---

(١) إثبات صفة العلو، ص٦٤.

(٢) السابق، ص١٨٦.

(٣) إثبات صفة العلو، ص١٨٩.

الوجه الثامن:

أنه على فرض ثبوت التفويض في كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ، فهو تفويض خاص لا يقول به المفوضة! وهو تفويض من يثبت العلو الذاتي، والحرف والصوت، ويحرّم التأويل، ويذم الأشعرية![١].

٨١ ـ الإمام أبو محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٦٦٥هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فسبحان الذي خلق فسوى، وقدَّر فهدى، ورفع السموات العلى، وزينها بمصابيح الدجى، وبسط الأَرَضين السفلى، ومهدها واسعة القِرى، **ثم بذاته على العرش بالحدِّ استوى**)[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (قال أهل السُّنَّة: إن الله بكماله فوق عرشه، يعلم ويسمع من فوق العرش، لا يخفى عليه من خلقه خافية، ولا يحجبهم عنه شيء، علمه بهم فوق العرش محيط، وبصره فيهم نافذ)[٣].

وقال: (فمن زعم أن الله على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة، فقد كفر وارتد عن دين الإسلام)[٤].

٨٢ ـ الإمام أبو طاهر إبراهيم بن أحمد بن يوسف القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٦٦٩هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (يجب على كل مكلف أن يعتقد أن الله واحد أحد... **عالٍ على جميع الجهات**، قديم بجميع الصفات، خالق لسائر المحدثات، **مستوٍ على عرشه، بائن من كل مخلوقاته**)[٥].

إلى أن قال: (وأن **جميع صفاته** المذكورة في كتابه، والمروية عن

---

(١) وانظر لتمام الفائدة: نفي تهمة التفويض عن الإمام الموفق ابن قدامة، للشيخ تميم بن عبد العزيز القاضي، وهي رسالة ماتعة أجاد فيها وأفاد.

(٢) إثبات الحد لله، للدشتي، ص٩١.

(٣) السابق، ص١٠٥.

(٤) السابق، ص١١٨.

(٥) فصل في بيان اعتقاد أهل الإيمان، لأبي طاهر القرشي، ص١٣ ـ ٢٥.

رسول الله ﷺ في تضاعيف خطابه، هي كما ذُكرت تمر كما جاءت على ما وردت، من غير تأويل ولا تعطيل ولا تبديل ولا تحويل، **بل يجب الإيمان بظاهرها**، ولا يجوز السؤال عن كشف غامرها)[١].

٨٣ ـ العلامة الواسطي ابن شيخ الحزّامين رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧١١هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إنني كنت برهة من الدهر متحيراً في ثلاث مسائل: مسألة الصفات، ومسألة الفوقية، ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد، وكنت متحيراً في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك، من تأويل الصفات وتحريفها، أو إمرارها والوقوف فيها، أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل[٢]، فأجد النصوص في كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله **ناطقة منبئة بحقائق هذه الصفات**، وكذلك في إثبات العلو والفوقية، وكذلك في الحرف والصوت، ثم أجد المتأخرين من المتكلمين في كتبهم منهم من يؤول الاستواء بالقهر والاستيلاء، ويؤول النزول بنزول الأمر، ويؤول اليدين بالقدرتين أو النعمتين، ويؤول القدم بقدم صدق عند ربهم، وأمثال ذلك، ثم أجدهم مع ذلك يجعلون كلام الله تعالى معنى قائماً بالذات، بلا حرف ولا صوت، ويجعلون هذه الحروف عبارة عن ذلك المعنى القائم.

وممن ذهب إلى هذه الأقوال وبعضها، قوم لهم في صدري منزلة، مثل طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعيين؛ لأني على مذهب الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عرفت فرائض ديني وأحكامه، فأجد مثل هؤلاء الشيوخ الأجلة يذهبون إلى مثل هذه الأقوال، وهم شيوخي، ولي فيهم الاعتقاد التام؛ لفضلهم وعلمهم، ثم إنني مع ذلك أجد في قلبي من هذه التأويلات حزازات لا يطمئن قلبي إليها، وأجد الكدر والظلمة منها، وأجد ضيق الصدر وعدم انشراحه مقروناً بها، فكنت كالمتحير المضطرب في تحيره، المتململ من قلبه في تقلبه وتغيره.

---

(١) السابق، ص٣٤.

(٢) انظر: تفريقه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين مذهب المفوضة (إمرارها والوقوف فيها) وبين مذهب السلف (إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل) وسيأتي في كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذم التفويض واعتباره جهلاً وعيّاً.

وكنت أخاف من إطلاق القول بإثبات العلو والاستواء والنزول، مخافة الحصر والتشبيه، ومع ذلك فإذا طالعت النصوص الواردة في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ أجدها نصوصاً **تشير إلى حقائق هذه المعاني**، وأجد الرسول ﷺ قد صرح بها مخبراً عن ربه، واصفاً له بها، وأعلم بالاضطرار أنه كان يحضر في مجلسه: الشريفُ والعالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابي والجافي، ثم لا أجد شيئاً يعقب تلك النصوص التي كان يصف ربه بها، لا نصّاً ولا ظاهراً، مما يصرفها عن حقائقها، ويؤولها كما تأولها هؤلاء مشايخي الفقهاء المتكلمين، مثل تأويلهم الاستيلاء بالاستواء، ونزول الأمر للنزول، وغير ذلك، ولم أجد عنه ﷺ أنه كان يحذر الناس من الإيمان **بما يظهر من كلامه** في صفته لربه من الفوقية واليدين وغيرها، **ولم ينقل عنه مقالة تدل على أن لهذه الصفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها**، مثل فوقية المرتبة، ويد النعمة والقدرة، وغير ذلك. وأجد الله ﷻ يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝١٦﴾).

ثم قال ﷺ: (إذا علمنا ذلك واعتقدناه، تخلصنا من شبه التأويل، وعماوة التعطيل، وحماقة التشبيه والتمثيل، وأثبتنا علو ربنا سبحانه وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته. والحق واضح في ذلك، والصدور تنشرح له فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة، مثل تحريف الاستواء بالاستيلاء وغيره، **والوقوف في ذلك جهل وعي**، مع كون أن الرب تعالى وصف لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها، **فوقوفنا على إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها**، فما وصف لنا نفسه بها إلا لنثبت ما وصف به نفسه لنا، ولا نقف في ذلك. وكذلك التشبيه والتمثيل حماقة وجهالة، فمن وفقه الله تعالى للإثبات بلا تحريف، ولا تكييف، **ولا وقوف**، فقد وقع على الأمر المطلوب منه إن شاء الله تعالى).

إلى أن قال: (وإذا ظهر هذا وبَانَ، انجلت الثلاث مسائل بأسرها، وهي

مسألة الصفات من النزول واليد والوجه وأمثالها، ومسألة العلو والاستواء، ومسألة الحرف والصوت، أما مسألة العلو فقد قيل فيها ما فتحه الله تعالى، وأما مسألة الصفات فتساق مساق مسألة العلو، ولا نفهم منها ما نفهم من صفات المخلوقين، بل يوصف الرب تعالى بها كما يليق بجلاله وعظمته، فينزل كما يليق بجلاله وبعظمته، ويداه كما تليق بجلاله وعظمته، ووجهه الكريم كما يليق بجلاله وعظمته... فإذا ثبت هذا الحكم في الوجه، فكذلك في اليدين والقبضتين والقدم والضحك والتعجب، كل ذلك كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، فيحصل بذلك إثبات ما وصف الله تعالى نفسه به في كتابه، وفي سُنَّة رسوله ﷺ، ويحصل أيضاً نفي التشبيه والتكييف في صفاته، ويحصل أيضاً ترك التأويل والتحريف المؤدي إلى التعطيل، **ويحصل أيضاً بذلك عدم الوقوف، بإثبات الصفات وحقائقها** على ما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، لا على ما نعقله نحن من صفات المخلوقين)[1].

قلت: رسالته هذه عظيمة النفع، حري بكل طالب علم أن يقرأها، ليقتدي بصاحبها في إنصافه، وحبه للحق، وإيثاره له على قول الشيوخ والأصحاب، ولولا خشية الإطالة لنقلتها بتمامها، فرحم الله هذا الإمام الكبير، وجزاه أحسن الجزاء.

٨٤ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ت٧٢٨هـ)

وكلامه رحمه الله مستفيض في إثبات الصفات الخبرية والاختيارية، وإثبات معانيها اللائقة بالله تعالى، والرد على أهل التأويل والتفويض والتمثيل.

قال رحمه الله: (وأما سؤال السائل عن قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فهو حق كما أخبر الله به، وأهل السُّنَّة متفقون على ما قاله ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن ومالك بن أنس وغيرهما من الأئمة: أن

(١) رسالة في الاستواء والفوقية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (١/ ١٧٤ ـ ١٨٧). وقد نسبت إلى الجويني الأب خطأ، وطبعت منسوبة للواسطي باسم النصيحة في صفات الرب. انظر: ص٩ ـ ٢٦.

الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيف بدعة، فمن زعم أن الله مفتقر إلى عرش يقله أو أنه محصور في سماء تظله، أو أنه محصور في شيء من مخلوقاته، أو أنه يحيط به جهة من جهات مصنوعاته، فهو مخطئ ضال، ومن قال: إنه ليس على العرش رب، ولا فوق السمٰوات خالق، بل ما هنالك إلا العدم المحض والنفي الصرف، فهو معطل جاحد لرب العالمين، مضاهٍ لفرعون الذي قال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧].

بل أهل السُّنَّة والحديث وسلف الأمة متفقون على أنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، وعلى ذلك نصوص الكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمة وأئمة السُّنَّة، بل على ذلك جميع المؤمنين من الأولين والآخرين.

وأهل السُّنَّة وسلف الأمة متفقون على أن من تأول استوى بمعنى استولى، أو بمعنى آخر ينفي أن يكون الله فوق سمواته، فهو جهمي ضال.

قلت: وأما سؤاله عن إجراء القرآن على ظاهره، فإنه إذا آمن بما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تكييف، فقد اتبع سبيل المؤمنين.

ولفظ الظاهر في عرف المستأخرين قد صار فيه اشتراك، فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين، حتى يشبه الله بخلقه، فهذا ضلال، بل يجب القطع بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء؛ يعني: أن موعود الله في الجنة من الذهب والحرير والخمر واللبن، **تخالف حقائقُه حقائقَ هذه الأمور الموجودة في الدنيا، فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد، ليست حقيقته كحقيقة شيء منها.**

وأما إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف

الأمة، بحيث لا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يفسر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السُّنَّة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسُّنَّة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيب في ذلك وهو الحق، وهذا جملة لا يسع هذا الموضع تفصيلها)[١].

٨٥ ـ الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٧٤٤هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهو سبحانه **فوق سمواته على عرشه**، وقد **دنا** من عباده ونزل إلى السماء الدنيا، **فإن علوه سبحانه على خلقه أمر ذاتي** له معلوم بالعقل والفطرة وإجماع الرسل، فلا يكون فوقه شيء ألبتة، ومع هذا فيدنو عشية عرفة من أهل الموقف وينزل إلى سماء الدنيا، **وهذا الذي ذكرناه من دنو الرب تبارك وتعالى من عباده مع كونه عالياً على خلقه هو قول كثير من المحققين من أهل السُّنَّة**...

واعلم أن السلف الصالح ومن سلك سبيلهم من الخلف متفقون على إثبات نزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، وكذلك هم مجمعون على إثبات الإتيان والمجيء، وسائر ما ورد من الصفات في الكتاب والسُّنَّة من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، ولم يثبت عن أحد من السلف أنه تأول شيئاً من ذلك.

وأما المعتزلة والجهمية فإنهم يردون ذلك ولا يقبلونه، وحديث النزول متواتر عن رسول الله ﷺ. قال عثمان بن سعيد الدارمي: هو أغيظ حديث للجهمية.

وقال أبو عمر ابن عبد البر: هو حديث ثابت من جهة النقل الصحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته.

وقال سليمان بن حرب: سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال: يا أبا

(١) التسعينية (٢/ ٥٤٤).

إسماعيل الحديث الذي جاء: «**ينزل الله إلى السماء الدنيا**» يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد، ثم قال: **هو في مكانه يقرب من خلقه كيف يشاء**... وقال أبو الطيب أحمد بن عثمان: حضرت عند أبي جعفر الترمذي فسأله سائل عن حديث النبي ﷺ: «**إن الله ينزل إلى سماء الدنيا**» فالنزول كيف يكون؟ يبقى فوقه علو؟ فقال أبو جعفر الترمذي: النزول معقول، والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وأبو جعفر هذا اسمه محمد بن أحمد بن نصر، وكان من كبار فقهاء الشافعية ومن أهل العلم والفضل والزهد في الدنيا، أثنى عليه الدارقطني وغيره، وقد قال في النزول كما قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الاستواء، **وهكذا القول في سائر الصفات**.

وقد اختلف المثبتون للنزول هل يلزم منه خلو العرش منه أم لا؟...)[١].

قلت: اختلاف (المثبتين للنزول) في مسألة: هل يخلو العرش منه تعالى أم لا يخلو؟ دليل على إثباتهم معنى النزول المتبادر إلى الأذهان؛ إذ لو لم يعقلوا هذا المعنى من النزول، لما كان لذكر مسألة الخلو وعدمه معنى.

وقد أطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذكر حجج من قال: إنه ينزل ويخلو منه العرش، ومن قال: إنه لا يخلو منه العرش، وقد قدم في أول كلامه أن القول بأنه لا يخلو منه العرش وأنه عالٍ على خلقه دائماً هو قول كثير من المحققين من أهل السُّنَّة.

وذكر من حجتهم أنهم قالوا: (لا يلزم منه خلو العرش، بل ينزل إلى سماء الدنيا وهو فوق العرش، قالوا: وكذلك كلم موسى من الشجرة وهو فوق عرشه، وكذلك يحاسب الناس يوم القيامة، ويجيء ويأتي وينطلق وهو فوق العرش؛ لأنه سبحانه أكبر من كل شيء، كما دل عليه السمع والعقل، وهو العلي العظيم، فلا يزال سبحانه عليّاً على المخلوقات كلها العرش وغيره

---

(١) الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص٢٢٩.

في كل وقت، وفي كل حال من نزول وإتيان وقرب وغير ذلك، **فلو خلا منه العرش حال نزوله لكان فوقه شيء، وكان غير عال وهذا ممتنع في حقه سبحانه**؛ لأن علوه من لوازم ذاته فلا يكون غير عال أبداً، ولا يكون فوقه شيء أصلاً).

وذكر من قولهم أيضاً: (وما ذكرتموه من استلزام النزول بخلو العرش هو عين الجهل، وإنما ذلك لازم في نزول المخلوق، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وهو العالي في دنوه، القريب في علوه، ليس فوقه شيء ولا دونه شيء، بل هو العالي على جميع خلقه في حال نزوله، وفي غير حال نزوله، وهو الواسع العليم، أكبر من كل شيء وأعظم من كل شيء، وهو المحيط بكل شيء، ولا يحيط به شيء، ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يده إلا كخردلة في يد أحدكم، وهو الموصوف بالعلو المطلق، ولم يزل عالياً ولا يكون إلا عالياً ﷻ.

وفي هذا كله ما يبطل قولكم: إنه إذا نزل يخلو منه العرش، **فإن ذلك يلزم منه أمور ممتنعة، منها إحاطة المخلوق بالخالق**، وأن لا يكون الخالق أكبر من كل شيء ولا أعظم من كل شيء، وكل ذلك محال.

وقالوا: وأما نحن فنقول: لا يخلو منه العرش إذا نزل، بل هو فوق عرشه يقرب من خلقه كيف شاء، وإن كنا قد نقول: إنه غير موصوف بالاستواء حال النزول، فإن الاستواء علو خاص، وهو أمر معلوم بالسمع.

وأما مطلق العلو فإنه معلوم بالعقل، وهو من لوازم ذاته، فقربه إلى خلقه حال نزوله لا ينافي مطلق علوه على عرشه.

قالوا: وما ذكره مخالفنا من أنا ننفي معنى النزول بالكلية، أو نفسره بأمر لا يعقل، باطل، بل النزول عندنا أمر معلوم معقول غير مجهول، وهو قرب الرب تبارك وتعالى من خلقه كيف يشاء، وقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه: «ينزل ربنا» كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] **وقد ثبت أن الذي تجلى منه مثل الخنصر، أو مثل طرف الخنصر**، مع إضافة التجلي إليه، فكذلك النزول من غير فرق، ولا يلزمنا على

هذا ما لزمكم من إحاطة المخلوق بالخالق وكونه غير عليٍّ عظيم. . .)[(١)].

ونقل عن القائلين بالنزول مع خلو العرش قولهم: (وقد عُلم أن نزول الرب تبارك وتعالى أمر معلوم معقول كاستوائه، وباقي صفاته، وإن كانت الكيفية مجهولة غير معقولة، وهو ثابت حق حقيقة لا يحتاج إلى تحريف، ولكن يصان عن الظنون الكاذبة، وما لزم الحق فهو عين الحق)[(٢)].

قلت: وكلامه رَحِمَهُ اللَّهُ صريح في إثبات العلو الذاتي، والنزول على المعنى المتبادر، وتقدم ثناؤه على كتابي الدارمي، وابن خزيمة[(٣)].

٨٦ ـ الحافظ شمس الدين الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٧٤٨هـ)

وله كلام كثير طيب في إثبات الصفات على حقائقها، وإثبات معانيها، على ما يليق بالله تعالى، مفارقاً طريقة أهل التفويض.

١ـ نقل رَحِمَهُ اللَّهُ عن أبي جعفر الترمذي، وقد سأله سائل عن حديث نزول الرب فالنزول كيف هو؟ يبقى فوقه علو؟ فقال: النزول معقول والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

---

(١) الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص٢٣٠ ـ ٢٣٤.

(٢) السابق، ص٣٣١.

(٣) انظر: ص٣٠٨، ومسألة خلو العرش عند النزول، وقع فيها الخلاف على ثلاثة أقوال:

القول الأول: من ينكر أن يقال يخلو أو لا يخلو، وممن ذهب إلى ذلك الحافظ عبد الغني المقدسي، وإليه ميل ابن رجب، وابن عبد البر، بل جعل القول بأنه ينزل بذاته وهو فوق عرشه من الخوض في الكيفية.

والقول الثاني: قول من يقول ينزل ويخلو منه العرش، ولم يقل به إلا طائفة قليلة من أهل الحديث منهم عبد الرحمٰن بن أبي عبد الله بن منده، وأبو عبد الله بن حامد من أصحاب الإمام أحمد.

والقول الثالث: أنه ينزل ولا يخلو منه العرش، وهو قول جمهور أهل الحديث، ونص عليه أحمد في رسالته إلى مسدد بن مسرهد. قال شيخ الإسلام: (وهو الصواب، وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها) شرح حديث النزول، ص٦٦، وقال: (وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش، وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسُّنَّة، ولم ينقل عن أحد منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه) مجموع الفتاوى (٥/٣٩٦)، وممن نُقل عنه ذلك: أحمد، وإسحاق، وحماد بن زيد، والشافعي، وزكريا الساجي، والدارمي، وابن جرير الطبري. وانظر: صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، لعبد القادر بن محمد الغامدي، ص٢٨٩ ـ ٣٣١.

وعلق قائلاً: (صدق فقيه بغداد وعالمها في زمانه؛ **إذ السؤال عن النزول ما هو؟ عيٌّ؛ لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة، وإلا فالنزول والكلام والسمع والبصر والعلم والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع**، فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء، فالصفة تابعة للموصوف، **وكيفية ذلك مجهولة عند البشر**)[1].

وهذا كلام واضح بيِّن في إثبات المعنى المعروف في اللغة، الواضح للسامع.

وفيه أبلغ رد على (المفوّض) الذي ما فتئ يقول: ما معنى اليد؟ ما معنى الوجه؟ إلى غير ذلك من أسئلة العيّ!

٢ ـ ونقل رَحِمَهُ اللَّهُ قول الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ: (أما الكلام في الصفات فأما ما روي منها في السنن الصحاح فمذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها).

وعلق عليه قائلاً: (وقال نحو هذا القول قبل الخطيب: الخطابي أحد الأعلام، وهذا الذي علمت من مذهب السلف.

والمراد بظاهرها: أي لا باطن لألفاظ الكتاب والسُّنَّة **غير ما وضعت له**، كما قال مالك وغيره: الاستواء معلوم.

وكذلك القول في السمع والبصر والعلم والكلام والإرادة والوجه ونحو ذلك، **هذه الأشياء معلومة فلا تحتاج إلى بيان وتفسير**، لكن الكيف في جميعها مجهول عندنا والله أعلم)[2].

٣ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (قلت: قد صار الظاهر اليوم ظاهرين:

أحدهما: حق، والثاني: باطل، فالحق أن يقول: إنه سميع بصير مريد متكلم حي عليم كل شيء هالك إلا وجهه، خلق آدم بيده، وكلم موسى تكليماً، واتخذ إبراهيم خليلاً، وأمثال ذلك، فنمره على ما جاء، **ونفهم منه**

---

(١) العلو للعلي الغفار، ص٢١٣.

(٢) السابق، ص٢٥٤.

دلالة الخطاب كما يليق به تعالى، ولا نقول: له تأويل يخالف ذلك.

والظاهر الآخر، وهو الباطل والضلال، أن تعتقد قياس الغائب على الشاهد، وتمثل البارئ بخلقه تعالى الله عن ذلك، بل صفاته كذاته، فلا عدل له، ولا ضد له، ولا نظير له، ولا مثل له، ولا شبيه له، وليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، وهذا أمر يستوي فيه الفقيه والعامي والله أعلم)[1].

٤ ـ وقد نقل رحمه الله عن الإمام الحافظ حماد بن زيد رحمه الله قوله: (إنما يدورون على أن يقولوا ليس في السماء إله. يعني: الجهمية) ثم قال الذهبي:

(قلت: **مقالة السلف وأئمة السُّنَّة بل والصحابة والله ورسوله والمؤمنون** أن الله عز وجل في السماء، وأن الله على العرش، وأن الله فوق سماواته، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وحجتهم على ذلك النصوص والآثار، ومقالة الجهمية أن الله تبارك وتعالى في جميع الأمكنة تعالى الله عن قولهم، بل هو معنا أينما كنا بعلمه، ومقال متأخري المتكلمين أن الله تعالى ليس في السماء، ولا على العرش، ولا على السموات، ولا في الأرض، ولا داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا هو بائن عن خلقه، ولا متصل بهم.

وقالوا: جميع هذه الأشياء صفات الأجسام، والله تعالى منزه عن الجسم.

قال لهم أهل السُّنَّة والأثر: نحن لا نخوض في ذلك، ونقول ما ذكرناه اتباعاً للنصوص وإن زعمتم، ولا نقول بقولكم؛ **فإن هذه السلوب نعوت المعدوم**، تعالى الله جل جلاله عن العدم، بل هو موجود **متميز عن خلقه**، موصوف بما وصف به نفسه من أنه فوق العرش بلا كيف)[2].

وتأمّل مقابلته بين كلام الأشاعرة والماتريدية، وبين **أهل السُّنَّة والصحابة**، بل الله ورسوله والمؤمنون!

---

(١) سير أعلاء النبلاء (١٩/٤٤٩).

(٢) العلو، ص١٤٣.

٥ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (فنقول: لله تعالى **يد حقيقة تليق به**، ولا يلزم من ذلك محذور من تشبيه أو تجسيم)[١].

وله رَحِمَهُ اللهُ كلام كثير طيب في الإثبات، سيأتي بعضه[٢]، ومع هذا فقد أدرجه (المفوّض) ضمن أهل التفويض!

ويا لله العجب، إذا كان الذهبي مفوضاً فمن المثبت؟!

إن هذه الحالة ـ حالة الذهبي ـ تعد مثالاً واضحاً على فساد المنهج الذي سلكه (المفوّض) في التصنيف، فإنه إذا لاحت له كلمة: (تفويض، أو تفوّض، أو لا تفسّر، أو ويوكل معناها إلى الله) أدرج هذا القائل ضمن أهل التفويض، وهذا خارج عن سنن البحث العلمي، كما هو واضح؛ إذ يلزم لهذه النسبة جمع كلام الإمام من مظانه، ومقارنة بعضه ببعض للوصول إلى فهم صحيح له، وهذا ما لم يفعله (المفوّض) مع كثير من الأئمة المبرئين من التفويض كما مرّ بك.

أ ـ لقد اعتمد هنا على قول الذهبي في ترجمة أبي عبيد القاسم بن سلام رَحِمَهُ اللهُ: (قد فسر علماء السلف المهم من الألفاظ وغير المهم، وما أبقوا ممكناً، وآيات الصفات وأحاديثها لم يتعرضوا لتأويلها أصلاً، وهي أهم الدين، **فلو كان تأويلها سائغاً أو حتماً، لبادروا إليه، فعلم قطعاً أن قراءتها وإمرارها على ما جاءت هو الحق، لا تفسير لها غير ذلك، فنؤمن بذلك، ونسكت اقتداء بالسلف، معتقدين أنها صفات لله تعالى استأثر الله بعلم حقائقها**، وأنها لا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته المقدسة لا تماثل ذوات المخلوقين)[٣].

وأي شيء في هذا؟!

ألا تدري الفرق بين (استأثر الله بعلم معناها) و(استأثر الله بعلم حقائقها)؟!

---

(١) إثبات اليد لله سبحانه، للذهبي، ص٤٦، ضمن مجموع رسائل بتحقيق: الدكتور عبد الله بن صالح البراك.

(٢) وانظر ما سبق: ص٥٦، وص١٩٧.

(٣) سير أعلام النبلاء (١٠/٥٠٦).

نعم، العلم بحقيقة اتصاف الله بالصفة ليس إلينا، وهذا هو تفويض السلف.

ثم إنا نتحفك بنقل نفيس كان ينبغي أن تضمه لما نقلته، فقد قال الذهبي في ترجمة مختصرة لأبي عبيد: (وقد ألف كتاب غريب الحديث، وما تعرض لأخبار الصفات بتفسير، بل عنده لا تفسير لذلك غير **موضع الخطاب العربي**)[1]!

فالذهبي يبين هنا السر في عدم تفسير الأئمة للصفات، وهو أنها واضحة بمقتضى الخطاب العربي، فلا تحتاج إلى تفسير.

ب ـ واعتمد على نقل آخر، وفيه قول الذهبي: (وأما الحديث الثالث، فلا أعرفه بهذا اللفظ، فقولنا في ذلك وبابه: الإقرار، والإمرار، وتفويض معناه إلى قائله الصادق المعصوم)[2].

ولفظ هذا الحديث: «**وأنه** ـ [أي: الله] **يدخل يده في جهنم حتى يخرج من أراد**».

ولا إشكال عندنا في تفويض ما أشكل، لكن الشأن في جعل ذلك منهجاً فيما زعموا ـ باطلاً وزوراً أنه يوهم التشبيه ـ، فغاية هذا النص أنه فوّض هذا الحديث الذي لم يقف على لفظه أصلاً!

وهذا النقل فيه فائدة مهمة، تبطل شبهة أوردها (المفوّض) في موضع آخر، وهي أن مالكاً رحمه الله سئل (عمن حدث بالحديث: الذين قالوا: «**إن الله خلق آدم على صورته**»، والحديث الذي جاء: «**إن الله يكشف عن ساقه**»، «**وأنه يدخل يده في جهنم حتى يخرج من أراد**»، فأنكر مالك ذلك إنكاراً شديداً، ونهى أن يحدث بها أحد).

فعلق الذهبي بقوله: (قلت: **أنكر الإمام ذلك؛ لأنه لم يثبت عنده، ولا اتصل به، فهو معذور**، كما أن صاحبي (الصحيحين) معذوران في إخراج ذلك ـ

---

(١) العلو، للذهبي، ص١٧٣.

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ١٠٥).

أعني: الحديث الأول والثاني ـ لثبوت سندهما، وأما الحديث الثالث، فلا أعرفه بهذا اللفظ).

ج ـ واعتمد على نقل ثالث، وهو قول الذهبي: (فإن اختلفت الأمة في شيء من **مشكل أصول دينهم**، لزمنا فيه الصمت، وفوضناه إلى الله، وقلنا: الله ورسوله أعلم، ووسعنا فيه السكوت)[١].

وهذا قاله الذهبي رحمه الله في ترجمة أبي حامد الغزالي، بعد أن أورد نص (عقيدته) وفيها أمور من الحق، وأمور تنكر عليه، وألفاظ مجملة.

وهذا لا شيء فيه، ولا تكلّف نفس إلا وسعها، ولا يطالب كل أحد بإبداء رأيه في المشكلات، فصمته خير له من الدخول فيما لا يعلم.

وأنت ترى أن ما اعتمد عليه (المفوّض) لا يساوي شيئاً في مقابل ما مضى من النصوص الصريحة في إثبات المعاني، وإثبات العلو الذاتي، والصفات الخبرية **على الحقيقة**، وغير ذلك.

ولهذا نقم عليه التاج السبكي، ولم يرع حق شيخه، ورماه بالتجسيم، فقال: (وأنا قد قلت غير مرة: إن الذهبى أستاذي وبه تخرجت في علم الحديث إلا أن الحق أحق أن يتبع، ويجب علي تبيين الحق، فأقول:

أما حَوالتك على تبيين كذب المفتري وتقصيرك في مدح الشيخ[٢] فكيف يسعك ذلك مع كونك **لم تترجم مجسماً يشبه الله بخلقه إلا واستوفيت ترجمته،** حتى إن كتابك مشتمل على ذكر جماعة من أصاغر المتأخرين من الحنابلة الذين لا يؤبه إليهم، قد ترجمت كل واحد منهم بأوراق عديدة، فهل عجزت أن تعطى ترجمة هذا الشيخ حقّها، وتترجمه كما ترجمت من هو دونه بألف ألف طبقة، فأي غرض وهوى نفس أبلغ من هذا. وأقسم بالله يميناً برة ما بك إلا أنك لا تحب شياع اسمه بالخير، ولا تقدر في بلاد المسلمين على أن تفصح فيه بما عندك من أمره، وما تضمره من الغض منه، فإنك لو أظهرت

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٩/٣٤٦).

(٢) أبي الحسن الأشعري.

ذلك لتناولتك سيوف الله. وأما دعاؤك بما دعوت به فهل هذا مكانه **يا مسكين**، وأما إشارتك بقولك: ونبغض أعداءك، إلى أن الشيخ من أعداء الله وأنك تبغضه فسوف تقف معه بين يدي الله تعالى، يوم يأتي وبين يديه طوائف العلماء من المذاهب الأربعة والصالحين من الصوفية والجهابذة الحفاظ من المحدثين، **وتأتي أنت تتكسع في ظلم التجسيم الذي تدعى أنك بريء منه وأنت من أعظم الدعاة إليه**، وتزعم أنك تعرف هذا الفن وأنت لا تفهم فيه نقيراً ولا قطميراً، وليت شعري من الذى يصف الله بما وصف به نفسه، من شبهه بخلقه أم من قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، والأولى بي على الخصوص إمساك عنان الكلام في هذا المقام، فقد أبلغت، ثم أحفظ لشيخنا حقه وأُمسك)[١].

قلت: كلام السبكي هذا مثال لما يعتقده المعطلة في أئمة أهل السُّنَّة، ومثله أو أشد منه وصف الرازي لكتاب «التوحيد» لابن خزيمة بأنه كتاب الشرك[٢]، ثم تجد (المفوّض) يدلس ويزعم أن ابن خزيمة كان مفوضاً، والذهبي كان مفوضاً، فهل يُعتد بفهمك أم بفهم الرازي والسبكي!

٨٧ ـ الحافظ ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٧٥١هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (**الوجه الرابع والثلاثون**: أنّ نقل **معنى الاستواء** وحقيقته كنقل لفظه، بل أبلغ؛ فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول ﷺ أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه، من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السُّنَّة: الاستواء معلوم غير مجهول، كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٣٥٣). وله كلام آخر في ذم الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ، نقله الحافظ السخاوي رَحِمَهُ اللَّهُ وعلق عليه بقوله: (وهذا من أعجب العجاب، وأصحب للتعصب، بل أبلغ في الخطأ، ولذا كتب تحت خطه بعد مدة قاضي عصرنا وشيخ المذهب العز الكناني ما نصه: وكذا والله ما ارتفع للمعطلة رأس، ثم وصف التاج بقوله: هو رجل قليل الأدب عديم الإنصاف، جاهل بأهل السُّنَّة ورتبهم، يدلك على ذلك كلامه، انتهى) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص٩٥.

(٢) انظر: تفسير الرازي (٢٧/ ١٣٠).

أخبر به عن نفسه معلوم، وإن كانت كيفيته غير معلومة للبشر، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ولم يرد منهم العلم بها، فإخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ، وهذا مما يعلم أنه مناقض لما أخبر الله به ورسوله، يوضحه:

الوجه الخامس والثلاثون: أن اللفظ إنما يراد لمعناه ومفهومه، فهو المقصود بالذات، واللفظ مقصود قصد الوسائل والتعريف بالمراد، فإذا انتفى المعنى وكانت إرادته محالاً لم يبق في ذكر اللفظ فائدة، بل كان تركه أنفع من الإتيان به، فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل، ولا ريب أن هذا إذا نُسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه، فكيف يليق نسبته إلى من كلامه هدى وشفاء وبيان ورحمة، هذا من أمحل المحال.

الوجه السادس والثلاثون: أن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول، وقد صرح المنكرون للاستواء بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره، كما قال صاحب المحصول وغيره، وهذا لفظه: «لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعني به خلاف ظاهره» والخلاف مع المرجئة، ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله محال، والذي احتج به على المرجئة يحتج به عليه أهل السُّنَّة بعينه، وهذا الذي قاله هو الحق وهو ما اتفق عليه العقلاء، **فلا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويريد به خلاف ظاهره إلا وفي السياق ما يدل على ذلك** بخلاف المجمل، فإنه يجوز عندهم أن يتكلم به لأنه لم يرد به خلاف ظاهره، والفرق بينهما إيقاع الأول في اللبس واعتقاد الخطأ، بخلاف المجمل، فكيف إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينفي إرادة غيره، فدعوى إرادة غير الظاهر حينئذ ممتنع من الوجهين)[١].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٥).

٨٨ ـ الإمام الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ (٧٠٠ ـ ٧٧٤هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدّاً، ليس هذا موضع بسطها، وإنما يُسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح: مالك، والأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل. **والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله،** فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] بل الأمر كما قال الأئمة ـ منهم نُعَيْم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري ـ: «من شبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه»، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة، على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى، ونفى عن الله تعالى النقائص، فقد سلك سبيل الهدى)[١].

قلت: وكلامه حق، فمذهب السلف في نصوص الصفات ـ كلها ـ إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، وقد جاءت ألفاظاً دالة على معان، فيثبت المعنى مع الحذر من التكييف والتشبيه، ولو كانت مجرد ألفاظ لما خيف على المثبت تكييف ولا تشبيه.

وقوله: **(والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله)** حق كذلك، فإن هؤلاء لم يعقلوا من نصوص الصفات إلا ظاهراً يليق بالمخلوق، وأما الظاهر المتبادر إلى أذهان **العلماء والموحدين والمنزهين،** فهذا لا ينفى!

ففي هذه الجملة إثبات للظاهر الحق، وليس نفياً له، كما قد يُتوهم[٢].

والمفوض يقول بإطلاق: الظاهر غير مراد، ومحال على الله!

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٢٦).

(٢) انظر: ما تقدم نقله عن الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ من أن الظاهر اليوم صار ظاهرين.

ثم إنه أشار إلى مذهب مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق، وهؤلاء يثبتون العلو الذاتي كما تقدم!

٢ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (**والجهمية** تستدل على الاستواء على العرش بأنه الاستيلاء ببيت الأخطل:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وليس فيه دليل، فإن هذا استدلال باطل من وجوه كثيرة، وقد كان الأخطل نصرانيّاً)[1].

٣ ـ وقال عن الأخطل: (وهو الذي أنشد بشر بن مروان قصيدته التي يقول فيها:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وهذا البيت تستدل به **الجهمية** على أن الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء، **وهذا من تحريف الكلم عن مواضعه**، وليس في بيت هذا النصراني حجة ولا دليل على ذلك، **ولا أراد الله** عَزَّ وَجَلَّ باستوائه على عرشه استيلاءه عليه، تعالى الله عن قول الجهمية علوّاً كبيراً.

فإنه إنما يقال استولى على الشيء إذا كان ذلك الشيء عاصياً عليه قبل استيلائه عليه؛ كاستيلاء بِشر على العراق، واستيلاء الملِك على المدينة بعد عصيانها عليه، وعرشُ الرب لم يكن ممتنعاً عليه نفَساً واحداً، حتى يقال استوى عليه، أو معنى الاستواء الاستيلاء، ولا تجد أضعف من حجج الجهمية، **حتى أداهم الإفلاس من الحجج** إلى بيت هذا النصراني المقبوح وليس فيه حجة والله أعلم)[2].

ولا يخفى أن الأشاعرة المتأخرين مطبقون على هذا الإفلاس!

٤ ـ وقال في إثبات الإتيان والمجيء لله عَزَّ وَجَلَّ وأنه معلق بالمشيئة:

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ

(١) البداية والنهاية (٩/ ١٠).

(٢) البداية والنهاية (٩/ ٢٩٠).

وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠]: يقول تعالى مهدداً للكافرين بمحمد صلوات الله وسلامه عليه: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ يعني: يوم القيامة، لفصل القضاء بين الأولين والآخرين، فيجزي كل عامل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ولهذا قال: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠] كما قال: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾﴾ [الفجر: ٢١ ـ ٢٣])[1].

وقرنه بين آية الإتيان وآية المجيء دليل على فهم المعنى فيهما.

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] يعني: لفصل القضاء بين خلقه، **وذلك بعدما** يستشفعون إليه بسيد ولد آدم على الإطلاق محمد ﷺ، بعدما يسألون أولي العزم من الرسل واحداً بعد واحد، فكلهم يقول: لست بصاحب ذاكم، حتى تنتهي النوبة إلى محمد ﷺ فيقول: «**أنا لها، أنا لها**». فيذهب فيشفع عند الله في أن **يأتي لفصل القضاء** فيشفعه الله في ذلك، وهي أول الشفاعات، وهي المقام المحمود كما تقدم بيانه في سورة «سبحان» **فيجيء الرب تعالى لفصل القضاء كما يشاء**، والملائكة يجيئون **بين يديه** صفوفاً صفوفاً)[2].

وإثبات الفعل الاختياري لا يقول به مفوض ولا مؤول، ولا أشعري متقدم ولا متأخر.

٥ ـ وقد بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ المراحل التي مر بها أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: (ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة.

والحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الخبرية كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك.

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٥٦٦).

(٢) السابق (٨/ ٣٩٩).

والحال الثالثة: إثبات ذلك كله من غير تكييف، ولا تشبيه، جرياً على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخراً، وشرحه القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين، في أواخر أقوالهم، والله أعلم)[(١)].

وقد تقدم شيء من كلام الأشعري في الإبانة، وفيه إثبات الوجه واليدين لله تعالى على الحقيقة.

٦ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ في ترجمة الإمام ابن أبي عاصم رَحِمَهُ اللهُ: (وممن توفي فيها أبو بكر بن أبي عاصم صاحب السُّنَّة والمصنفات، وهو أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن النبيل، له مصنفات في الحديث كثيرة، منها كتاب السُّنَّة في أحاديث الصفات على طريق السلف، وكان حافظاً، وقد ولي قضاء أصبهان بعد صالح بن أحمد، وقد طاف البلاد قبل ذلك في طلب الحديث)[(٢)].

فما في «السُّنَّة» لابن أبي عاصم رَحِمَهُ اللهُ جارٍ على طريقة السلف، فهل يقول المفوّض بهذا؟!..[(٣)].

٧ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ عن (الاعتقاد القادري): (وفيها قرئ الاعتقاد القادري الذي جمعه الخليفة القادر، وأخذت خطوط العلماء والزهاد عليه بأنه اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر، وكان أول من كتب عليه الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، ثم كتب بعده العلماء، وقد سرده الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي بتمامه في منتظمه، **وفيه جملة جيدة من اعتقاد السلف**)[(٤)].

---

(١) طبقات الشافعيين، ص٢١٠.

(٢) البداية والنهاية (١١/ ٩٦).

(٣) انظر: باب ما ذكر أن الله في سمائه دون أرضه، وباب في نزول ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا ليلة النصف من شعبان، وباب ذكر الكلام والصوت والشخص، وباب في قول جهنم: (هل من مزيد) حتى يضع ربنا تبارك وتعالى قدمه فيها، وباب ما ذكر من ضحك ربنا ﷻ، وغير ذلك مما لا يخفى على المعطلة! وتقدم كلامه في النزول والاستدلال به على العلو، انظر: ص٣٦١.

(٤) البداية والنهاية (١٢/ ٦٢).

وقال: (وفي يوم النصف من جمادى الآخرة قرئ الاعتقاد القادري **الذي فيه مذهب أهل السُّنَّة، والانكار على أهل البدع**، وقرأ أبو مسلم الكجي البخاري المحدث كتاب التوحيد لابن خزيمة على الجماعة الحاضرين)(١).

وقد تقدم ذكر الاعتقاد القادري، وما اشتمل عليه من النص على أن كل ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ فهو **صفة حقيقية لا مجازية**، وأن ما بلغه النبي ﷺ من القرآن **هو عين** ما تكلم الله به، وأنه غير مخلوق في كل حال(٢).

٨ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقاً على ما كتبه المأمون إلى عامله ببغداد ليمتحن به الأئمة: (وكتب إليه يستحثه في كتاب مطول، وكتب غيره، قد سردها ابن جرير كلها، ومضمونها الاحتجاج على أن القرآن محدث وكل محدث مخلوق، وهذا احتجاج لا يوافقه عليه كثير من المتكلمين فضلاً عن المحدثين؛ فإن القائلين بأن الله تعالى تقوم به **الأفعال الاختيارية** لا يقولون بأن فعله تعالى القائم بذاته المقدسة مخلوق، بل لم يكن مخلوقاً، بل يقولون: هو محدث وليس بمخلوق، بل هو كلام الله القائم بذاته المقدسة، وما كان قائماً بذاته لا يكون مخلوقاً، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الاعراف: ١١] **فالأمر بالسجود صدر منه بعد خلق آدم، فالكلام القائم بالذات ليس مخلوقاً**، وهذا له موضع آخر.

وقد صنف البخاري كتاباً في هذا المعنى سماه: خلق أفعال العباد)(٣).

فتأمل استدلاله لمذهب أهل الحق في الأفعال الاختيارية التي يسميها المؤولة والمفوضة حلول الحوادث، ويقولون: إنها محال على الله!

٩ ـ وقال في ترجمة الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي:

---

(١) السابق (١٢/ ١١٨).

(٢) انظر: ص٣٣٢.

(٣) البداية والنهاية (١٠/ ٢٩٨).

وللدارمي كتاب في الرد على الجهمية سمعناه، وكتاب في الرد على بشر المريسي سمعناه، قلت: ووقع لي سماعهما أيضا، ولله الحمد والمنة)[١].

فتأمل حمده لله على سماع كتابي الدارمي، فهل يرضى بذلك مفوض أو مؤول!

فمن زعم أن ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ كان مفوضاً فإنما هي أمنية يتمناها ويخدع بها غيره!

وقد كان الكوثري جريئاً في باطله، فذم ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ، ولم يضفه إلى حزبه!

قال الكوثري: (وأما أمثال ابن كثير، والصلاح[٢]، وابن شاكر الكتبي، والشمس ابن عبد الهادي، من الذين اتصلوا به [يعني: ابن تيمية] وهم شباب حتى افتتنوا به، وعزروا على ذلك، فلا يوثق بهم في ترجمة الرجل)[٣].

٨٩ ـ العلامة ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٧٩٢هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكر الصفات الفعلية الاختيارية، (كالخلق والتصوير، والإماتة والإحياء، والقبض والبسط والطي، والاستواء والإتيان والمجيء، والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله):

(**وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله**، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، **ولكن أصل معناه معلوم لنا**، كما قال الإمام مالك، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول)[٤].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما أهل التجهيل والتضليل، الذين حقيقة قولهم: إن

---

(١) طبقات الشافعيين (١/ ١٧٧).
(٢) يعني به: صلاح الدين الصفدي.
(٣) مقالات الكوثري، ص٣١٠.
(٤) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٩٦).

الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء ويقولون: **يجوز أن يكون للنص تأويل لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه جبرائيل ولا محمد ولا غيره من الأنبياء، فضلاً عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، **وهو لا يعرف معاني هذه الآيات! بل معناها الذي دلت عليه لا يعرفه إلا الله تعالى!! ويظنون أن هذه طريقة السلف!!**

ثم منهم من يقول: إن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر المفهوم، ولا يعرفه أحد، كما لا يُعلم وقت الساعة! ومنهم من يقول: بل تجرى على ظاهرها وتحمل على ظاهرها! ومع هذا، فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا: إنها تحمل على ظاهرها، وهؤلاء مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعله الفريق الآخر مشكلاً.

ثم منهم من يقول: لم يعلم معانيها أيضاً! ومنهم من يقول: علمها ولم يبينها، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص!! فهم مشتركون في أن الرسول لم يعلَمْ أو لم يعلِّم، بل نحن عرفنا الحق بعقولنا ثم اجتهدنا في حمل كلام الرسول على ما يوافق عقولنا، وأن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات! ولا يفهمون السمعيات! وكل ذلك ضلال وتضليل عن سواء السبيل.

نسأل الله السلامة والعافية، من هذه الأقوال الواهية، المفضية بقائلها إلى الهاوية)[١].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٢/٨٠٢).

٩٠ ـ الحافظ ابن رجب الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٧٣٦ ـ ٧٩٥هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير سورة الإخلاص: (والأحد هو الواحد في إلهيته وربوبيته، وفسره أهل الكلام بما لا يتجزأ ولا ينقسم، فإن أريد بذلك أنه ليس مؤلفاً مركباً من أجزاء متفرقة فصحيح، أو أنه غير قابل للقسمة فصحيح، **وإن أريد أنه لا يتميز منه شيء عن شيء وهو المراد بالمجسّم عندهم، فباطل)**[1].

٢ ـ وقال في ترجمة الحافظ عبد الغني المقدسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وما ادُّعي عليه، ونُقم عليه بسببه:

(وأما قوله: ولا أنزهه تنزيهاً ينفي **حقيقة النزول)** فإن صح هذا عنه، **فهو حق**، وهو كقول القائل: لا أنزهه تنزيهاً ينفي حقيقة وجوده، أو حقيقة كلامه، أو حقيقة علمه، أو سمعه وبصره، ونحو ذلك)[2].

٣ ـ وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ **في تقرير المعنى، ورد دعوى المجاز، وإنكار قول من قال: إن آيات الصفات من المتشابه، أو قال: إن ظاهرها كفر أو محال** ـ كلاماً طويلاً جاء فيه:

(ففي هذا الحديث أن الله يأتيهم أول مرة فلا يعرفونه، ثم يأتيهم في المرة الثانية فيعرفونه.

وفي الحديث السابق اختصار، وقد ساقه في مواضع أخر بتمامه.

وقد دل القرآن على ما دل عليه هذا الحديث في مواضع؛ كقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]. وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

ولم يتأول الصحابة ولا التابعون شيئاً من ذلك، ولا أخرجوه عن مدلوله[3]، بل روي عنهم [ما] يدل على تقريره والإيمان به وامراره كما جاء.

---

(١) مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي (٢/ ٥٣٨).

(٢) ذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٣٥).

(٣) فيه إثبات المدلول (المعنى) وعدم الاكتفاء بالإيمان باللفظ. وأيضاً فحمل الحديث على الآية التي فيها الإتيان، والتي في المجيء لا يكون إلا مع فهم المعنى.

وقد روي عن الإمام أحمد، أنه قال في مجيئه: هو مجيء أمره، وهذا مما تفرد به حنبل عنه.

فمن أصحابنا من قال: وهِمَ حنبل فيما روى، **وهو خلاف مذهبه المعروف المتواتر عنه.**

وكان أبو بكر الخلال وصاحبه لا يثبتان ما تفرد به حنبل عن أحمد رواية.

ومن متأخريهم من قال: هو رواية عنه، بتأويل كل ما كان من جنس المجيء والإتيان ونحوهما.

ومنهم من قال: **إنما قال ذلك إلزاماً** لمن ناظره في القرآن، فإنهم استدلوا على خلقه بمجيء القرآن، فقال: إنما يجيء ثوابه؛ كقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾؛ أي: كما تقولون أنتم في مجيء الله، أنه مجيء أمره.

وهذا أصح المسالك في هذا المروي.

وأصحابنا في هذا على ثلاث فرق:

فمنهم: من يثبت المجيء والإتيان، ويصرح بلوازم ذلك في المخلوقات، وربما ذكروه عن أحمد من وجوه لا تصح أسانيدها عنه.

ومنهم: من يتأول ذلك على مجيء أمره.

ومنهم من يقر ذلك، ويمره كما جاء، ولا يفسره، ويقول: هو مجيء وإتيان يليق بجلال الله وعظمته سبحانه.

وهذا هو الصحيح عن أحمد، ومن قبله من السلف، وهو قول إسحاق وغيره من الأئمة.

وكان السلف ينسبون تأويل هذه الآيات والأحاديث الصحيحة إلى الجهمية؛ لأن جهماً وأصحابه أول من اشتهر عنهم أن الله تعالى منزه **عما دلت عليه هذه النصوص**، بأدلة العقول التي سموها أدلة قطعية هي المحكمات، وجعلوا ألفاظ الكتاب والسُّنَّة هي المتشابهات، فعرضوا ما فيها على تلك الخيالات، فقبلوا ما دلت على ثبوته بزعمهم، وردوا ما دلت على

نفيه بزعمهم، ووافقهم على ذلك سائر طوائف أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم.

وزعموا أن ظاهر ما يدل عليه الكتاب والسُّنَّة تشبيه وتجسيم وضلال، واشتقوا من ذلك لمن آمن بما أنزل الله على رسوله أسماء ما أنزل الله بها من سلطان، بل هي افتراء على الله، ينفرون بها عن الإيمان بالله ورسوله.

وزعموا أن ما ورد في الكتاب والسُّنَّة من ذلك مع كثرته وانتشاره من باب التوسع والتجوز، وأنه يحمل على مجازات اللغة المستبعدة، وهذا من أعظم أبواب القدح في الشريعة المحكمة المطهرة، وهو من جنس حمل الباطنية نصوص الإخبار عن الغيوب كالمعاد والجنة والنار على التوسع والمجاز دون الحقيقة، وحملهم نصوص الأمر والنهي على مثل ذلك، وهذا كله مروق عن دين الإسلام.

ولم ينه علماء السلف الصالح وأئمة الإسلام كالشافعي وأحمد وغيرهما عن الكلام وحذروا عنه، إلا خوفاً من الوقوع في مثل ذلك، **ولو علم هؤلاء الأئمة أن حمل النصوص على ظاهرها كفر**(١) **لوجب عليهم تبيين ذلك وتحذير الأمة منه؛** فإن ذلك من تمام نصيحة المسلمين، فكيف كانوا ينصحون الأمة فيما يتعلق بالأحكام العملية ويدعون نصيحتهم فيما يتعلق بأصول الاعتقادات، هذا من أبطل الباطل...

وقد صح عن ابن عباس أنه أنكر على من استنكر شيئاً من هذه النصوص، وزعم أن الله منزه عما تدل عليه، فروى عبد الرزاق في كتابه عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، قال: سمعت رجلاً يحدث ابن عباس بحديث أبي هريرة: «**تحاجت الجنة والنار**»، وفيه: «**فلا تمتلي حتى يضع رجله**» أو قال: «**قدمه فيها**». قال: فقام رجل فانتفض، فقال ابن عباس: ما فَرَقُ هؤلاء، يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه.

وخرَّجه إسحاق بن راهويه في مسنده عن عبد الرزاق.

---

(١) وهذا ما يقوله المفوض وشيعته، وتقدم الرد على الأستاذ الغرسي في ذلك.

ولو كان لذلك عنده تأويل لذكره للناس ولم يسعه كتمانه.

وقد قابل هؤلاء المتكلمين طوائف آخرون، فتكلموا في تقرير هذه النصوص **بأدلة عقلية**، وردوا على النفاة، ووسعوا القول في ذلك، وبيّنوا أن لازم النفي التعطيل المحض.

وأما طريقة أئمة أهل الحديث وسلف الأمة فهي الكف عن الكلام في ذلك من الطرفين، وإقرار النصوص وإمرارها كما جاءت، ونفي الكيفية عنها والتمثيل.

وقد قال الخطابي في «الأعلام»: مذهب السلف في أحاديث الصفات الإيمان، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها.

ومن قال: الظاهر منها غير مراد، قيل له: الظاهر ظاهران: ظاهر يليق بالمخلوقين ويختص بهم، فهو غير مراد وظاهر يليق بذي الجلال والإكرام، فهو مراد، ونفيه تعطيل[١].

ولقد قال بعض أئمة الكلام والفلسفة من شيوخ الصوفية، الذي يحسن به الظن المتكلمون: إن المتكلمين بالغوا في تنزيه الله عن مشابهة الأجسام، فوقعوا في تشبيهه بالمعاني، والمعاني محدثة كالأجسام، فلم يخرجوا عن تشبيهه بالمخلوقات.

وهذا كله إنما أتى من ظن أن تفاصيل معرفة الجائز على الله والمستحيل عليه يؤخذ من أدلة العقول، ولا يؤخذ مما جاء به الرسول.

وأما أهل العلم والإيمان، فيعلمون أن ذلك كله متلقى مما جاء به الرسول، وأن ما جاء به من ذلك عن ربه فهو الحق الذي لا مزيد عليه، ولا عدول عنه، وأنه لا سبيل لتلقي الهدى إلا منه، **وأنه ليس في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله الصحيحة ما ظاهره كفر أو تشبيه، أو مستحيل**، بل كل ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله، فإنه حقٌّ وصدقٌ، يجب اعتقاد ثبوته مع نفي التمثيل

---

(١) وهذا رد على المبطلين الذين يقولون: إن الظاهر محال ويجب نفيه، ويسخرون ممن يقول: على ما يليق بالله، ويقولون: كأنه قال: أثبت ما لا يليق على الوجه الذي يليق!

عنه، فكما أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، فكذلك في صفاته.

وما أشكل فهمه من ذلك، فإنه يقال فيه ما مدح الله الراسخين من أهل العلم، أنهم يقولون عند المتشابهات: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. وما أمر به رسول الله في متشابه الكتاب، أنه يرد إلى عالمه، والله يقول الحق ويهدي السبيل.

وكلمة السلف وأئمة أهل الحديث متفقة على أن آيات الصفات وأحاديثها الصحيحة **كلها**[١] تمر كما جاءت، من غير تشبيه ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل...

ومن جملة صفات الله التي نؤمن بها، وتمر كما جاءت عندهم: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] ونحو ذلك مما دل على إتيانه ومجيئه يوم القيامة، وقد نص على ذلك أحمد وإسحاق وغيرهما.

وعندهما: أن ذلك من أفعال الله الاختيارية التي يفعلها بمشيئته واختياره[٢].

وكذلك قاله الفضيل بن عياض وغيره من مشايخ الصوفية أهل المعرفة، وقد ذكر حرب الكرماني أنه أدرك على هذا القول كل من أخذ عنه العلم في البلدان، سمى منهم: أحمد وإسحاق والحميدي وسعيد بن منصور[٣].

وكذلك ذكره أبو الحسن الأشعري في كتابه المسمى بـ«الإبانة»، وهو من أجلِّ كتبه، وعليه يعتمد العلماء وينقلون منه؛ كالبيهقي وأبي عثمان الصابوني وأبي القاسم ابن عساكر وغيرهم.

وقد شرحه القاضي أبو بكر ابن الباقلاني...

وهذا يدل على أن ما يؤخذ من كلامه في كثير من كتبه مما يخالف ذلك

---

(١) لا فرق في ذلك بين صفات المعاني وغيرها، فتأمل!

(٢) وفي هذا إثبات لمعاني هذه الصفات، وأنها من فعل الله المتعلق بمشيئته واختياره، وأما المفوض فلا يثبت المجيء صفة ولا فعلاً، وهو مع ذلك يمنع الفعل الاختياري فراراً من (حلول الحوادث) ثم يزعم أنه مع السلف!

(٣) أي: إثبات الفعل، بل والحركة، كما تقدم نقله عنه. انظر: ص٢٨٠.

ويوافق طريقة المتكلمين فقد رجع عنه، فإن نفي كثير من الصفات إنما هو مبني على ثبوت هذه الطريقة)[1].

وذكر شيئاً من كلام الخطابي في رسالته: «الغنية عن الكلام وأهله»، ثم قال:

(وإنما ذكرنا هذا القدْر منها ليتبين به أن القواعد العقلية التي يدعي أهلها أنها قطعيات لا تقبل الاحتمال، فترد لأجلها ـ بزعمهم ـ نصوص الكتاب والسُّنَّة، وتصرف عن مدلولاتها، إنما هي عند الراسخين **شبهات جهليات**، لا تساوي سماعها، ولا قراءتها، فضلاً عن أن يُرد لأجلها ما جاء عن الله ورسوله، أو يحرف شيء من ذلك عن مواضعه.

وإنما القطعيات ما جاء عن الله ورسوله من الآيات المحكمات البينات، والنصوص الواضحات، فترد إليها المشتبهات، وجميع كتب الله المنزلة متفقة على معنى واحد، وإن ما فيها محكمات ومتشابهات، فالراسخون في العلم يؤمنون بذلك كله، ويردون المتشابهة إلى المحكم، **ويكلون ما أشكل عليهم فهمه** إلى عالمه، والذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فيضربون كتاب الله بعضه ببعض، ويردون المحكم، ويتمسكون بالمتشابه ابتغاء الفتنة، ويحرفون المحكم عن مواضعه، ويعتمدون على شبهات وخيالات لا حقيقة لها، بل هي من وسواس الشيطان وخيالاته، يقذفها في القلوب.

فأهل العلم والإيمان يمتثلون في هذه الشبهات ما أُمروا به من الاستعاذة بالله، والانتهاء عما ألقاه الشيطان، وقد جعل النبي ﷺ ذلك من علامات الإيمان، وغيرهم فيصغون إلى تلك الشبهات، ويعبرون عنها بألفاظ مشتبهات، لا حرمة لها في نفسها، وليس لها معنىً يصح، فيجعلون تلك الألفاظ محكمة لا تقبل التأويل، فيردون كلام الله ورسوله إليها، ويعرضونه عليها، ويحرفونه عن مواضعه لأجلها.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٥/٩٦ ـ ١٠٣).

هذه طريقة طوائف أهل البدع المحضة من الجهمية والخوارج والروافض والمعتزلة **ومن أشبههم، وقد وقع في شيء من ذلك كثير من المتأخرين المنتسبين إلى السُّنَّة من أهل الحديث والفقه والتصوف من أصحابنا وغيرهم في بعض الأشياء دون بعض.**

وأما السلف وأئمة أهل الحديث، فعلى الطريقة الأولى، وهي الإيمان بجميع ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو صح عن رسول الله ﷺ أنه أثبته له، مع نفي التمثيل والكيفية عنه، كما قاله ربيعة ومالك وغيرهما من أئمة الهدى في **الاستواء**، وروي عن أم سلمة أم المؤمنين، **وقال مثل ذلك غيرهم من العلماء في النزول**[1]، **وكذلك القول في سائر الصفات**، والله ﷻ الموفق)[2].

فتأمل هذا الكلام النفيس في إثبات الصفات، والرد على أهل التعطيل من مؤولة ومفوضة ممن يحمل النصوص على المجاز ويعتبر ظاهرها كفراً ومحالاً، ويعتمد طرائق يراها قطعيات، وهي جهليات لا تساوي سماعها، ولا قراءتها، فضلاً عن أن يُرد لأجلها ما جاء عن الله ورسوله، أو يحرف شيء من ذلك عن مواضعه.

وتأمل آخر كلامه في حكاية مذهب السلف، وأنه كما قال ربيعة ومالك في الاستواء، وكما قاله غيرهما في النزول؛ أي: أنها صفات معلومة، ثم قال هو: وكذلك القول في سائر الصفات؛ أي: هي معلومة المعنى مجهولة الكيف.

ومع هذا فقد ادعى (المفوّض) أن ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ من جملة المفوضين!

واعتمد على نقلين:

الأول: قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والصواب ما عليه السلف الصالح من إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا

---

(١) أي: قالوا: النزول معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، كما سبق عن أبي جعفر الترمذي الفقيه.

(٢) فتح الباري لابن رجب (٥/٩٦ ـ ١٠٦).

يصح من أحد منهم خلاف ذلك ألبتة خصوصا الإمام أحمد **ولا خوض في معانيها** ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريباً من زمن الإمام أحمد فيهم من فعل شيئاً من ذلك اتباعاً لطريقة مقاتل فلا يقتدى به في ذلك، إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك، ومالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، ونحوهم)[1].

وليس في هذا شيء من التفويض المبتدع، و(الخوض في معانيها وضرب الأمثال لها) غير إثبات المعنى وفهم المراد!

وقد قال رَحِمَهُ الله قبل ذلك بأسطر مبيناً حال المخالفين للسلف: (وينقسم هؤلاء إلى قسمين:

أحدهما: من نفى كثيراً مما ورد به الكتاب والسُّنَّة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين؛ كقول المعتزلة: لو رؤي لكان جسماً؛ لأنه لا يرى إلا في جهة، وقولهم: لو كان له **كلام يسمع** لكان جسماً، **ووافقهم من نفى الاستواء فنفوه لهذه الشبهة**، وهذا طريق المعتزلة والجهمية، وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، **وقد سلك سبيلهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلى السُّنَّة والحديث من المتأخرين.**

والثاني: من رام إثبات ذلك بأدلة العقول التي **لم يرد بها الأثر**، وردّ على أولئك مقالتهم كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح بن أبي مريم، وتابعهم طائفة من المحدثين قديماً وحديثاً).

فقد جعل من طريقة المعتزلة والجهمية: نفي كثير مما ورد في الكتاب والسُّنَّة بزعم أنه يستلزم التشبيه!

وإشارته لمن سلك هذا السبيل من المتأخرين المنتسبين للسُّنَّة والحديث لا تخفى على مطّلع!

النقل الثاني: الذي اعتمد عليه المفوّض، هو قول ابن رجب رَحِمَهُ الله:

(وليس هذا القرب كقرب الخلق المعهود منهم، كما ظنه من ظنه من

(١) فضل علم السلف على علم الخلف، ص٤٨.

أهل الضلال، وإنما هو **قربٌ** ليس يشبه قرب المخلوقين، كما أن الموصوف به ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وهكذا القول في أحاديث النزول إلى سماء الدنيا، **فإنه من نوع قرب الرب من داعيه وسائليه ومستغفريه.**

وقد سئل عنه حماد بن زيد فقال: هو في مكانه يقرب من خلقه كما يشاء.

ومراده أن نزوله ليس هو انتقالاً من مكان إلى مكان كنزول المخلوقين.

وقال حنبل: سألت أبا عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت: نزوله بعلمه أو بماذا؟ قال: اسكت عن هذا، مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حد، إلا بما جاءت به الآثار، وجاء به الكتاب، قال الله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] **ينزل كيف يشاء**، بعلمه وقدرته وعظمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب، ﷻ.

ومراده: أن **نزوله تعالى ليس كنزول المخلوقين، بل هو نزول يليق بقدرته وعظمته وعلمه المحيط بكل شيء**، والمخلوقون لا يحيطون به علماً، وإنما ينتهون إلى ما أخبرهم به عن نفسه، أو أخبر به عنه رسوله.

فلهذا اتفق السلف الصالح على إمرار هذه النصوص كما جاءت من غير زيادة ولا نقص، وما أشكل فهمه منها، وقصر العقل عن إدراكه وُكل إلى عالمه)[١].

قلت: وأي تفويض في هذا؟!

ومن قال: إن قرب الله كالقرب المعهود من خلقه؟!

ومن قال: إن نزوله هو انتقال من مكان إلى مكان كنزول المخلوقين؟!(٢).

(١) فتح الباري لابن رجب (٢/ ٣٣٤).

(٢) تقدم الكلام على (الانتقال)، انظر: ص٣٤٤.

ومن ينازع في أن: **ما أشكل فهمه من نصوص الصفات، وقصر العقل عن إدراكه، وُكل إلى عالمه؟!**

وهل قال ابن رجب: إن نصوص الصفات الخبرية ـ أو التي ظاهرها التشبيه كما زعموا ـ مشكلة؟!

ثم هذا (المفوّض) قد عمي عمّا في هذا النص من إثبات المعنى!

فقد فسر ابن رجب النزول بالقرب!

قال رَحِمَهُ اللهُ: (وهكذا القول في أحاديث النزول إلى سماء الدنيا، **فإنه من نوع قرب الرب من داعيه وسائليه ومستغفريه**).

ولكنه قرب ليس كقرب المخلوقين، ونزول ليس كنزولهم.

والتعبير بأن (ما أشكل فهمه) من نصوص الصفات، يوكل ويفوض إلى عالمه، حق لا مرية فيه، وهذا كتعبير ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ في «اللمعة»، وهو تقرير لوجود المشكل أو المتشابه النسبي، الذي يرد إلى (**عالمه**).

وقد استعمل ابن رجب هذه العبارة في مواضع، كما مر.

٩١ ـ تقي الدين المقريزي رَحِمَهُ اللهُ (ت٨٤٥هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيَّه محمداً ﷺ رسولاً إلى الناس جميعاً، وصف لهم ربهم ﷻ، بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروحُ الأمين وبما أوحى إليه ربه تعالى، فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم، قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهي، وكما سألوه ﷺ عن أحوال القيامة والجنة والنار، إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلٰهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام، وفي الترغيب والترهيب، وأحوال القيامة والملاحم والفتن، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث، معاجمها ومسانيدها وجوامعها، ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق

صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيّه محمد ﷺ، **بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات**، نعم ولا فرَّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وهكذا أثبتوا ﭫ ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا ﭫ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، **ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت)**[1].

وهذا صريح في أن الصحابة فهموا معاني الصفات، وأن السكوت عن الكلام في الصفات، وإجراءها كما وردت، لا يعني عدم معرفة معناها.

قلت: ثم إن السلف فسروا ما يحتاج إلى تفسير؛ كالاستواء، والتجلي، وغيره.

٩٢ ـ عبد الباقي المواهبي الحنبلي ﵀ (ت١٠٧١هـ)

قال ﵀ عن تفسير الاستواء بالاستيلاء: (إن هذا تفسير لم يقل به أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين، بل أول من قال ذلك الجهمية والمعتزلة كما قاله أبو الحسن الأشعري في كتاب «المقالات»، وكتاب «الإبانة»، **فإنه كان معلوماً للسلف علماً ظاهراً، فيكون التفسير المحدث باطلاً**، ولهذا قال مالك: الاستواء معلوم.

وأما قوله: (والكيف مجهول) فالجهل بالكيف لا ينفي علم **ما قد عُلم أصله**، كما نقر بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو، أشار إلى ذلك الشيخ ابن

---

(١) الخطط للمقريزي (٢/٣٥٦) ط. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

تيمية رحمه الله تعالى في بعض رسائله والله أعلم)[١].

وفيه إثبات أصل المعنى، وأن التفسير الباطل هو التفسير المحدث المخالف للظاهر؛ كتفسير الاستواء بالاستيلاء.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (المقصد الثاني في مسائل وقع فيها الخلاف بين الحنابلة والأشاعرة: منها أننا نؤمن بأن الله تعالى **مستو على عرشه بائن من خلقه** من غير تأويل... ومنها نزول الرب تَبَارَكَ وَتَعَالَى كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه بنزول المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكييف، بل يثبت الحنابلة ما أثبته رسول الله، ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله تعالى، وكذلك ما أنزل الله عزّ اسمه في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢] الآية، وفي قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] الآية، ونؤمن بذلك بلا كيف، فلو شاء سبحانه أن يبيّن لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمهن وكففنا عن الذي يتشابه)[٢].

وفي قوله: (فلو شاء سبحانه أن يبين لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمهن وكففنا عن الذي **يتشابه) دليل على أن الذي يفوّض هو الكيفية، وهي المتشابه، وقد عبّر عنه في النزول بقوله: (ويكلون علمه)؛ أي: علم كيفيته وحقيقته.**

٩٣ ـ عثمان بن أحمد النجدي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٠٩٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (الفصل الأول في مسألة العلو: فنقول وبالله التوفيق: مذهب سلف الأمة وأئمتها: أنهم يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون له ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينزهونه عما نزه عنه نفسه من مماثلة

---

(١) العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ص١١١.

(٢) العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ص٥٩ ـ ٦١.

المخلوقات، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]. . . وهو سبحانه قد قال في كتابه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًاۖ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾﴾ [الملك: ١٦، ١٧].

وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال للجارية: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله. قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**».

وهذا الحديث رواه مالك والشافعي وأحمد بن حنبل ومسلمٌ في صحيحه وغيرهم.

لكن ليس معنى ذلك أن الله في جوف السماء، وأن السموات تحصره وتحويه، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، **بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه**، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

وقد قال مالك بن أنس: إن الله في السماء وعلمه في كل مكان.

وقالوا لعبد الله بن المبارك: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه.

وقال أحمد بن حنبل كما قال هذا وهذا.

وقال الأوزاعي: كنا والتابعون متوافرون نقر بأن الله فوق عرشه، بما وردت به السُّنَّة من صفاته.

فمن اعتقد أن الله في جوف السماء، أو محصور محاط به، أو أنه مفتقر إلى العرش، أو غير العرش من المخلوقات، أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه، فهو ضال مبتدع جاهل.

ومن اعتقد أنه ليس فوق السمٰوات إلٰه يعبد، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد، وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه، ولا نزل القرآن من عنده، فهو معطل فرعوني ضال مبتدع، فإن فرعون كذب موسى في أن ربه فوق السموات، وقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾

أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًاۚ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧].

ومحمد ﷺ صدّق موسى في أن ربه فوق السمٰوات. . .

والكلام في هذا المقام وشبهه يتبين بذكر أصل أصيل، وهو أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات، فكما أنا نثبت له تعالى ذاتاً لا تشبه الذوات، فكذا نقول في صفاته: إنها لا تشبه الصفات، فليس كعلمه علم أحد، ولا كقدرته قدرة أحد، ولا كرحمته رحمة أحد، ولا كاستوائه استواء أحد، ولا كسمعه وبصره سمع ولا بصر، ولا كتكليمه تكليم أحد، ولا كتجليه تجلي أحد. . .).

وقال في مسألة الكلام: (والكلام حقيقةً الأصوات والحروف، وإن سمي به المعنى النفسي ـ وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ـ فمجاز.

والكتابة كلام حقيقةً، فلم يزل الله تعالى متكلماً كيف شاء وإذا شاء، بلا كيف)[1].

وقد أدرجه (المفوّض) ضمن من ثبت عنهم التفويض، واعتمد على نص ليس فيه ما يدل على ذلك، ثم بتر كلامه ليوهم أنه يكفر من أثبت العلو!

قال (المفوّض): (قال رَحِمَهُ اللهُ: ويجب الجزم بأنه تعالى واحد أحد، فرد صمد، عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة. . . وبأنه سبحانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، لا تحكمه الحوادث، ولا يحل في حادث، ولا ينحصر فيه، فمن اعتقد أن الله تعالى بذاته في كل مكان **أو في مكان فكافر)** انتهى نقل (المفوّض).

وتمام الكلام: (بل يجب الجزم بأنه سبحانه بائن من خلقه) فتأمل تحريف (المفوّض)!

وقد تقدم حكايته الاتفاق على **(أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه)**، فهو يثبت البينونة مع العلو.

(١) نجاة الخلف في اعتقاد السلف، ص١٧، وسيأتي نقل مهم عنه في معنى (الجهة الوجودية والعدمية).

وأما (الجسم والجوهر والعرض) فقد بيّن في كتابه أنها ألفاظ مبتدَعة يستفصل فيها، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما ما تنازع فيه المتأخرون من **الألفاظ المبتدعة** في النفي والإثبات، مثل قول القائل: هو في جهة أو ليس في جهة، وهو متحيز أو ليس متحيزاً، ونحو ذلك من الألفاظ التي تنازع فيها الناس، وليس فيها نص لا عن الرسول ﷺ، ولا عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة المسلمين، فإن هؤلاء لم يقل أحد منهم: إن الله في جهة، ولا قال: ليس هو في جهة، ولا قال: هو متحيز، ولا ليس بمتحيز، بل ولا قال: هو جسم أو جوهر، ولا قال: ليس بجسم ولا بجوهر، فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ من هذه الألفاظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقّاً قُبل، وإن أراد باطلاً رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يُرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى) انتهى[1].

٩٤ ـ محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١١٨٨هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومذهب السلف من الفرقة الناجية بين التعطيل وبين التمثيل، فلا يمثلون صفات الله تعالى بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، فيعطلون أسماءه الحسنى وصفاته العلى، ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسماء الله تعالى وآياته، وليس في العقل الصريح، ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلاً، فالنبي المعصوم صلوات الله عليه وسلامه مع كمال علمه، وقدرته وإرادته، وشدة حرصه على هداية أمته، وبلاغ نصحه وشفقته عليهم أرشدهم إلى هذا السبيل، وكذا الصحابة والتابعون لهم بإحسان، فالسلف في إثبات الصفات كالذات على الاستقامة.

وأما **المنحرفون** عن طريقهم، فثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل...

---

(١) نجاة الخلف في اعتقاد السلف، ص٢٢.

(وأهل التجهيل) هم الذين يقولون: إن الرسول **لم يعرف معاني ما أنزل عليه من آيات الصفات**، ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك، وكذلك قولهم في أحاديث الصفات، وأن الرسول تكلم بكلام لا يعرف معناه، وهذا قول كثير من المنتسبين إلى السُّنَّة واتباع السلف، **فيقولون في آيات الصفات وأحاديثها: لا يعلم معرفتها إلا الله**، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ويقولون: تجرى على ظاهرها، وظاهرها مراد، مع قولهم: إن لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله!

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الحموية»: (التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، هو الحقيقة التي يئول الكلام إليها، فتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله تعالى بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: الاستواء معلوم، والكيف مجهول.

فكيفية الاستواء مثلاً هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله جلَّ وعلا)[١].

٢ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (فمن المحال أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما يقوله بعض من لا تحقيق لديه ممن لا يقدر قدر السلف، ولا عرف الله تعالى ولا رسوله ولا المؤمنين به حق المعرفة المأمور بها، **من أن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم، وهؤلاء إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ذلك بمنزلة الأميين**، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات، **فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة** التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهور، وقد كذبوا وأفكوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين باطلين: الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، والجهل والضلال بتصويب طريقة غيرهم)[٢].

---

(١) لوامع الأنوار البهية (١/ ١١٦).

(٢) السابق (١/ ٢٥).

٣ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في إثبات صفة الوجه: (ومذهب السلف الأول، والرعيل الذي عليه المعول، أن الوجه صفة ثابتة لله تعالى، ورد بها السمع فتتلقى بالقبول. ويبطل مذهب أهل التأويل ما قاله الإمام الحافظ البيهقي والخطابي في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] فأضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ﴾ ولو كان ذكر الوجه [صلةً]، ولم يكن صفة للذات لقال: ذي الجلال، فلما قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ﴾ علمنا أنه نعت للوجه، صفة للذات.

وقال علماؤنا: **قد ثبت في الخطاب العربي** الذي أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة والمجاز يزيد على قولنا ذات، فأما الحيوان فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه، وأما في مقامات المجاز فكذلك أيضاً؛ لأنه يقال: فلان وجه القوم، لا يراد به ذات القوم؛ إذ ذوات القوم غيره قطعاً، ويقال: هذا وجه الثوب، لما هو أجوده، ويقال: هذا وجه الرأي؛ أي: أصحه وأقومه، ويقال: أتيت بالخبر على وجهه؛ أي: حقيقته، إلى غير ذلك مما يقال فيه الوجه.

فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة، وجب أن يحمل الوجه في حق الباري على وجه يليق به، وهو أن يكون صفة زائدة على تسمية قولنا: ذات).

٤ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد إثبات العلو الذاتي وحكاية الإجماع عليه: (إذا علمت هذا فاعلم أن كثيراً من الناس يظنون أن القائل بالجهة أو الاستواء هو من المجسمة؛ لأنهم يتوهمون أن من لازم ذلك التجسيم، وهذا وهم فاسد، وظن كاذب، وحدس حائد؛ لأنا نقول أولاً لمن ارتكب هذا المركب: لازم المذهب ليس بمذهب عند أئمة أهل التحقيق، وذوي النباهة والمعرفة والتصديق، فكيف يحسن أن ينسب إلى المرء شيء من لوازم كلامه، وهو من أبعد الناس عنه بقصده ومرامه.

فإن أهل الإثبات المتبعين للمنصوص من الأخبار والآيات، ينزهون الله تعالى عن التكييف والحد، ويعتقدون أن من وصفه تعالى بالجسم، أو كيف

فقد زاغ وألحد)[١].

٥ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (تنبيهات: **الأول**: الذي يلزم من قال بإثبات صفة النزول يلزم مثله من قال بصفة الحياة والسمع والبصر والعلم والكلام والقدرة والإرادة له تعالى؛ لأنه لا يعقل من هذه الصفات إلا الأعراض التي لا تقوم إلا بجوارحنا، فكما نقول نحن وإياهم: حياته وسمعه وبصره ليست بأعراض، بل هي صفات كما يليق به، لا كما تليق بنا، فنقول نحن أيضا بمثل ذلك بعينه: نزوله وفوقيته واستواؤه ونحو ذلك، فكل ذلك ثابت معلوم غير مكيف بكيفية ولا انتقال يليق بالمخلوق، بل هو كما أخبر هو ورسوله سيد البشر مما يليق بجلال عظمته وباهر كبريائه؛ لأن ذاته وصفاته معلومة من حيث الجملة، ثبوت وعلم وجود بلا كيفية ولا تحديد، فكل ما ورد في الكتاب، وصح عن رسول الملك الوهاب، فسبيله واحد، من النزول واليد والقدم والوجه والغضب والرضا وغيرها، فاحفظه، وبالله التوفيق)[٢].

٦ ـ وقال رَحِمَهُ اللهُ: (والحاصل: أن مذهب الحنابلة **كسائر السلف** أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت)[٣].

قلت: فأين المفوّض من السلف؟!

وما جاء في كلام هذا الإمام من أن السلف يكلون المعنى إلى الله[٤]، فمحمول على تمام المعنى وحقيقته، وهو الكيفية.

وخلاف ذلك مذهب التجهيل الذي برئ منه رَحِمَهُ اللهُ، فكيف يُنسب إليه؟!

٩٥ ـ العلامة صديق بن حسن القنوجي رَحِمَهُ اللهُ (ت١٣٠٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (**ومن ظن أن الصفات لا يعقل معناها، ولا يُدرى ما أراد الله ورسوله منها، وظاهرها تشبيه وتمثيل، واعتقاد ظاهرها كفر وضلال، وإنما هي ألفاظ لا معاني لها**، وأن لها تأويلاً وتوجيهاً لا يعلمه إلا الله، وأنها بمنزلة

(١) لوامع الأنوار البهية (١/١٩٨).
(٢) لوامع الأنوار البهية (١/٢٤٧).
(٣) السابق (١/١٣٨).
(٤) انظر: لوامع الأنوار البهية (١/٩٧، ١٠٧).

﴿الٓمٓ﴾، و﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ وظن أن هذه طريقة السلف، ولم يكونوا يعرفون حقيقة قوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ونحو ذلك، **فهذا الظانّ من أجهل الناس بعقيدة السلف وأضلهم عن الهدى**، وقد تضمن هذا الظن استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة، وكبار الذين كانوا أعلم الأمة علماً وأفقههم فهماً، وأحسنهم عملاً، وأتبعهم سنناً، ولازم هذا الظن أن الرسول ﷺ كان يتكلم ذلك ولا يعلم معناه، وهو خطأ جسيم وجسارة قبيحة نعوذ بالله منها)[1].

٩٦ ـ العلامة محمود الألوسي مفتي الحنفية ببغداد رحمه الله (ت١٢٧٠هـ)

قال رحمه الله: (**وقيل: إن السلف بعد نفي ما يتوهم من التشبيه يقولون: لا ندري ما معنى ذلك والله تعالى أعلم بمراده.**

واعتُرض بأن الآيات والأخبار المشتملة على نحو ذلك كثيرة جدّاً، **ويبعد غاية البعد أن يخاطب الله تعالى ورسوله ﷺ العباد فيما يرجع إلى الاعتقاد بما لا يُدرى معناه.**

وأيضاً قد ورد في الأخبار **ما يدل على فهم المخاطب المعنى** من مثل ذلك، فقد أخرج أبو نعيم عن الطبراني قال: حدثنا عياش بن تميم، حدثنا يحيى بن أيوب المقابري، حدثنا سام بن سالم، حدثنا خارجة بن مصعب، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله تعالى يضحك من يأس عباده وقنوطهم وقرب الرحمة منهم**» فقلت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله أَوَ يضحك ربنا؟ قال: «**نعم والذي نفسي بيده إنه ليضحك**». قلت: فلا يعدمنا خيراً إذا ضحك. **فإنها رضي الله تعالى عنها لو لم تفهم من ضحكه تعالى معنى لم تقل ما قالت.**

(١) قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٥٩.

وقد صح عن بعض السلف أنهم فسروا، ففي صحيح البخارى قال مجاهد: استوى على العرش: علا على العرش، وقال أبو العالية: استوى على العرش: ارتفع)[١].

قلت: قد تقدم في أول هذا المبحث أن ذكر متعلقات الصفة، دليل على فهم المعنى، وهذا ما اعتمده الألوسي هنا مع قول عائشة ﵂، فلو لم تفهم معنى الضحك وما يتصل به من الفرح والسرور الذي هو سبب الخير والإنعام ما قالت: (فلا يعدمنا خيراً إذا ضحك)، ولو كان (الضحك) كلمة لا يُدرى معناها، لما رتبت عليها شيئاً، ولما كان فرق عندها أن يقال: يضحك، أو يغضب!

وقد نقل (المفوّض) عن الألوسي ﵀ نقلاً فيه أن (المشهور من ذهب السلف في مثل ذلك تفويض المراد منه إلى الله تعالى).

وأظنه لم ينتبه لقول الألوسي عقب ذلك: (ولعل لنا عودة إلى هذا البحث إن شاء الله تعالى)[٢].

وقد عاد ﵀ فحكى القول كما رأيت، وضعّفه، واستدل استدلالاً حسناً لمذهب السلف الحق.

٩٧ ـ العلامة أحمد بن إبراهيم بن عيسى ﵀ (ت١٣٢٧هـ)

قال ﵀ في رده على المدراسي: (أما حملها ـ أي: نصوص الصفات ـ **على الظاهر اللائق بالجلال الذي هو فحوى الخطاب،** فهو مذهب السلف وأتباعهم، فإنهم لم يفهموا منها تشبيهاً أو تجسيماً، حاش لله، وإنما الذي فهم منها التشبيه والتجسيم هم المجسمة وأنتم، فالمجسمة كهشام بن الحكم، وهشام بن الجواليقي، وداود الجواربي، وأمثالهم، حملوها على التشبيه، تعالى الله عن ذلك. وأنتم لم تفهموا منها إلا التشبيه، وشرعتم في نفي

---

(١) روح المعاني (١٦/ ١٥٩)، ونقله ابنه نعمان الألوسي (ت١٣١٧هـ) في جلاء العينين، ص٤٢٦.

(٢) روح المعاني (٨/ ١٣٦).

مفهومكم، ثم اختلفت آراؤكم، **فتارة تؤمنون باللفظ وتفوضون المعنى، وهي التي تسمونها طريقة السلف**، وتارة تؤولون وتحرفون، وهي التي تسمونها طريقة الخلف، فشبهتم أولاً ثم عطلتم ثانياً).

إلى أن قال: (قوله: بل نسأل عن معنى الصفات المتشابهة هل هي على المعنى الظاهر إلخ.

جوابه: أن نقول: إذا سألتمونا عن الاستواء قلنا كما قال السلف: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. وإذا سألتمونا عن النزول قلنا: النزول غير مجهول، والكيف غير معقول، وهكذا سائر الصفات، ولم يفهم السلف منها تشبيهاً ولا تجسيماً، **بل أثبتوا معناها** على ما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، وأما كيفية الصفة فلا يعلمها إلا الله سبحانه)[1].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (**وهل قال ابن تيمية وغيره من أتباع السلف إن معنى اليد الجارحة؟!** بل معنى ذلك أنهم يثبتون حقائق جميع الصفات، وينفون مماثلة المخلوقات، ومذهبكم أن الآيات والأحاديث ظاهرها التشبيه والتجسيم، فشبهتم أولاً وعطلتم ثانياً. وأما السلف وأتباعهم فنزهوا كتاب ربهم وسُنَّة نبيهم، وأثبتوا الصفة ونفوا علم الكيفية)[2].

٩٨ ـ العلامة جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللهُ: (وصفه تعالى نفسه بالإتيان في ظلل من الغمام كوصفه بالمجيء في آيات أخر ونحوهما مما وصف به نفسه في كتابه أو صحّ عن رسول الله ﷺ. والقول في جميع ذلك من جنس واحد.

وهو مذهب سلف الأمّة وأئمتها: أنهم يصفونه سبحانه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.

---

(١) تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي، ص٣٢٩.

(٢) السابق، ص٣٢٧.

والقول في صفاته كالقول في ذاته. والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلو سأل سائل: كيف يجيء سبحانه أو كيف يأتي..؟ فليقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال: لا أعلم كيفية ذاته! فليقل له: وكذلك لا تعلم كيفية صفاته..! فإن العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف. وقد أطلق غير واحد، ممن حكى إجماع السلف، منهم الخطابيّ: مذهب السلف أن صفاته تعالى تجري على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها.

وبعض الناس يقول: مذهب السلف أن الظاهر غير مراد. ويقول أجمعنا على أن الظاهر غير مراد. وهذه العبارة خطأ إمّا لفظاً ومعنًى، أو لفظاً لا معنًى؛ لأن لفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك. فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد ولكنّ السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرها، فهذا القائل أخطأ حيث ظنّ أنّ هذا المعنى الفاسد ظاهر اللفظ حتى جعله محتاجاً إلى تأويل، وحيث حكى عن السلف ما لم يريدوه. وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتّفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإنّ الله لما أخبر أنّه بكلّ شيء عليم، وأنّه على كل شيء قدير، واتفق أهل السُّنَّة وأئمة المسلمين على أنّ هذا على ظاهره، أن ظاهر ذلك مراد ـ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا على أنه حيّ عالم حقيقة، قادر حقيقة لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حيّ عليم قدير. فإن كان المستمع يظنّ أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً. وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ويختص به لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا السمع ما ينفي هذا إلّا من جنس ما ينفى به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحداً.

وحينئذ فلا يجوز أن يقال: إنّ الظاهر غير مراد بهذا التفسير.

وبالجملة، فمن قال: إن الظاهر غير مراد ـ بمعنى أن صفات المخلوقين غير مرادة ـ قلنا له: أصبت في المعنى ولكن أخطأت في اللفظ، وأوهمت البدعة، وجعلت للجهميّة طريقاً إلى غرضهم، وكان يمكنك أن تقول: تمرّ كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأنّ صفات الله ليست كصفات المخلوقين، وأنّه منزّه مقدّس عن كلّ ما يلزم منه حدوثه أو نقصه.

ومن قال: الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني ـ وهو مراد الجهمية ومن تبعهم ـ فقد أخطأ. وإنما أتي من أخطأ من قبل أنه يتوهم ـ في بعض الصفات أو في كثير منها أو أكثرها أو كلّها ـ أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه)[1].

٢ ـ وقال: (وفي القبضة واليمين) مذهبان معروفان:

مذهب السلف، وهو إثبات ذلك من غير تكييف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الكريم **عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل**. يجرون على الظاهر **ويكلون علمه إليه تعالى**، ويقرون بأن تأويله؛ أي: ما يؤول إليه **من حقيقته**، لا يعلمه إلا الله. وهكذا قولهم في **جميع الصفات** التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح.

المذهب الثاني: القول بأن ذلك من المجاز المعروف نظيره في كلام العرب، وأن الإطلاق لا ينحصر في الحقيقة)[2].

ومقابلته بين مذهب السلف، ومذهب القائلين بالمجاز، يدل على أن السلف يحملون الصفات على الحقيقة، وقد نقل في مواضع من تفسيره ما يؤكد ذلك.

٣ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (نعم ثمة في باب الصفات **ما هو أرقى من المذهبين** المذكورين مذهب التأويل والتفويض، وذلك من إثبات تلك الصفات بلا تأويل ولا تمثيل إثباتاً حقيقيّاً يليق بالذات العلية...).

---

(١) محاسن التأويل (٢/ ٨٨).

(٢) السابق (٨/ ٢٩٥).

ثم قال: (أشرتم إلى أن **التفويض فيه ما فيه**، والحق لكم؛ لأنه في طيه إشعار بأن الناس خوطبت بما لا تعقله ولا تفهمه، ولا هو من لغتها مع أن اللسان عربي مبين لقوم ساروا في الفصاحة ونبغوا في البلاغة ولم يتطال عليهم فيهما، ومعلوم أن أشرف ما في القرآن المأمور بتدبره هو ما جاء فيه من نعوت الرب وصفاته الجليلة، فإذا لم يعلم أحد معناها فأنى يستدل بها وفيه سد لباب الهدى والبيان منها، وحينئذ فقول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف قول فيه ما فيه، واحتجاج من احتج لهم بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] من الغلط في الاستدلال؛ **فإن المراد بتأويله ما يؤول إليه الأمر**، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ذلك في حق الله تعالى، هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره. ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما: (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه)[١].

٩٩ ـ المحدث محمد أنور شاه الكشميري رَحِمَهُ اللهُ (ت١٣٥٢هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (واعلم أن المتشابهات مثل نُزول الله إلى السماء الدنيا، واستواءه على العرش، فرأي السلف فيها **الإيمان على ظاهره** ما ورد إمهاله على ظاهره[٢] بلا تأويل وتكييف، **ويفوض أمر الكيفية** إلى الله تعالى. . . وقال المتكلمون إن مذهب السلف التفويض وهو أسلم، ومذهبنا؛ أي: المتكلمين التأويل بالعقل وفاق الشرع وهو أحكم. ومعناه: أن أصل مذهب أهل السُّنَّة التفويض)[٣].

ثم قال: (وأما تفويض السلف فيحتمل المعنيين:

---

(١) مجلة المنار (١٣/ ٦١٣).

(٢) كذا، ولعل الصواب: (الإيمان على ظاهر ما ورد).

(٣) العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/ ٤١٦).

أحدهما: تفويض الأمر إلى الله، وعدم الإنكار على من تأول كيف ما تأول، بسبب إقرارهم بعدم العلم.

ثانيهما: تفويض التفصيل والتكييف إلى الله تعالى، والإنكار على من تأول برأيه وعقله.

ومرادهم هو الاحتمال الثاني، لا الأول)[١].

قلت: وهذا صريح في بيان تفويض السلف، وأنه تفويض التفصيل والتكييف، لا تفويض العلم بالمعنى.

والعجب أن (المفوّض) نقل من هذا الكلام جملة واحدة هي قوله: (أصل مذهب أهل السُّنَّة التفويض)[٢].

وهذا بترٌ للكلام شنيع.

واعتمد على نقل آخر فيه نفي تفسير الاستواء بالجلوس، وهذا ليس نفياً للعلم بالمعنى، بل نفي لهذا المعنى بخصوصه، كما لا يخفى، وكلامه أعلاه واضح بيِّن.

هذا وقد صرّح بأن نزول الرب إلى السماء الدنيا نزول حقيقة على ظاهره.

قال: (ودل ما روينا على رغم أنف من قال بأن أبا حنيفة جهمي عياذاً بالله، فإن أبا حنيفة قائل بما قال السلف الصالحون، **فالحاصل: أن نزول الباري إلى سماء الدنيا نزول حقيقة يحمل على ظاهره، ويفوض تفصيله وتكييفه إلى الباري عز برهانه**، وهو مذهب الأئمة الأربعة والسلف الصالحين، كما نقله الحافظ في «فتح الباري» عنه، وذهب الأشاعرة المتكلمون إلى ما ذهبوا)[٣].

وله كلام يحتاج إلى جمع وتأمل، لكن حسبنا هنا أنه أصاب في حكاية مذهب السلف وتفويضهم للكيف، لا للمعنى.

---

(١) السابق (١/ ٤١٦).

(٢) القول التمام، ص٢٢٤.

(٣) العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/ ٤١٧).

١٠٠ ـ العلامة محمد رشيد رضا رَحِمَهُ اللهُ (ت١٣٥٤هـ)

قال رَحِمَهُ اللهُ: (وكنا نظن في أوائل الطلب أن مذهب السلف ضعيف، وأنهم لم يؤوّلوا كما أوَّل الخلف؛ لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم لا سيما الحنابلة كلهم أو بعضهم. ولما تغلغلنا في علم الكلام وظفرنا بعد النظر في الكتب التي هي منتهى فلسفة الأشاعرة في الكلام، بالكتب التي تبين مذهب السلف حق البيان لا سيما كتب ابن تيمية، علمنا علم اليقين أن مذهب السلف هو الحق الذي ليس وراءه غاية ولا مطلب، وأن كل ما خالفه فهو ظنون وأوهام لا تغني من الحق شيئاً. . .

ومثل هذه الصفات التي هي في الحادث أعضاء وحركات أعضاء: الصفات التي هي في الحادث انفعالات نفسية كالمحبة والرحمة والرضا والغضب والكراهة، فالسلف يجرونها على ظاهرها مع تنزيه الله تعالى عن انفعالات المخلوقين، فيقولون: إن لله تعالى محبة تليق بشأنه ليست انفعالاً نفسيّاً كمحبة الناس. والخلف يؤولون ما ورد من النصوص في ذلك فيرجعونه إلى القدرة أو إلى الإرادة، فيقولون: الرحمة هي الإحسان بالفعل أو إرادة الإحسان. ومنهم من لا يسمي هذا تأويلاً بل يقولون: إن الرحمة تدل على الانفعال الذي هو رقة القلب المخصوصة على الفعل الذي يترتب على ذلك الانفعال، وقالوا: إن هذه الألفاظ إذا أطلقت على البارئ تعالى يراد بها غايتها التي هي أفعال، دون مباديها التي هي انفعالات.

وإنما يردون هذه الصفات إلى القدرة والإرادة بناء على أن إطلاق لفظ القدرة والإرادة وكذا العلم على صفات الله إطلاق حقيقي لا مجازي.

والحق أن جميع ما أطلق على الله تعالى فهو منقول مما أطلق على البشر، ولما كان العقل والنقل متفقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة البشر تعين أن نجمع بين النصوص، فنقول: **إن لله تعالى قدرة حقيقة ولكنها ليست كقدرة البشر، وإن له رحمة ليست كرحمة البشر، وهكذا نقول في جميع ما أطلق عليه تعالى جمعاً بين النصوص، ولا ندعي أن إطلاق بعضها حقيقي**

وإطلاق البعض الآخر مجازي، فكما أن القدرة شأن من شؤونه لا يعرف كنهه ولا يجهل أثره، كذلك الرحمة شأن من شؤونه لا يعرف كنهه ولا يخفى أثره، وهذا هو مذهب السلف **فهم لا يقولون: إن هذه الألفاظ لا يفهم لها معنى بالمرة**، ولا يقولون إنها على ظاهرها، بمعنى أن رحمة الله كرحمة الإنسان ويده كيده، وإن ظنّ ذلك في الحنابلة بعض الجاهلين)[1].

١٠١ ـ العلامة عبد الله بن محمد صالح الخزرجي رحمه الله (ت١٣٦٢هـ)

قال رحمه الله:

واخجلتا من مقالٍ لا أساسَ لهُ ... زوراً على اللَّه من ينطقْ به يَهُنِ

أَهَلْ يُخاطبُنا مولى العبادِ بما ... لم يُدر معناهُ هذا قول مُفْتَتَنِ

أَهَلْ يقولُ لنا قولاً ومَقْصِدُهُ ... غيرُ الذي قالهُ؛ إخفاءَ مُندَفِنِ

أَهَل يُخاطِبُنا ظَهراً ويُبطنهُ ... عنَّا فما القصدُ من جَدواهُ بالعلَنِ

هذي مقالةُ جهمٍ والذينَ مضوا ... على طريقتهِ وهناً على وهنِ

بقيَّةٌ بَقِيَتْ من شؤمِ فِتنتهِ ... من نفخِ إبليسَ بالتعطيلِ والضَّغَنِ

طوائفٌ رأسُها إبليسُ يُرْشِدُهم ... إلى الرَّدى وسبيلِ الغيِّ والشَّطَنِ[2]

وقال رحمه الله:

والكيفُ نجهله لا الاستواءُ لهُ ... لأنه جاء في الآيات والسُّننِ

والإستواءُ له فالكلُّ يعلمهُ ... لأنه جاء معلوماً بلا جُننِ

والبحثُ في الكيف كفرٌ لا اضطرار لهُ ... لا الاستواءُ لما قد جاء بالعلنِ

والبحثُ والسؤلُ في المعلوم لا ضررٌ ... فيه ولا خطرٌ فاسألْ ولا تئنِ

قلِ استوى اللَّهُ بل قل أين ربك لا ... كيف استوى فهو في القرآن لم يبنِ[3]

---

(١) تفسير المنار (٣/ ١٦٣).

(٢) منظومة العلامة الخزرجي، ملحقة بكتاب: منظومة شهود الحق في إثبات ذات وصفات خالق الخلق، للعلامة عبد الرحمن بن أحمد الكمالي (١٢٩٩ ـ ١٣٧٩هـ) ص٣٠٤.

(٣) السابق، ص٣١٠.

١٠٢ ـ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٧٦هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: وقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] للمفسرين في الوقوف على ﴿ٱللَّهُ﴾ من قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ قولان، جمهورهم يقفون عندها، وبعضهم يعطف عليها ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وذلك كله محتمل، فإن التأويل إن أريد به علم حقيقة الشيء وكنهه كان الصواب الوقوف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ لأن المتشابه الذي استأثر الله بعلم كنهه وحقيقته، نحو حقائق صفات الله وكيفيتها، وحقائق أوصاف ما يكون في اليوم الآخر ونحو ذلك، فهذه لا يعلمها إلا الله، ولا يجوز التعرض للوقوف عليها؛ لأنه تعرض لما لا يمكن معرفته، كما سئل الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فقال السائل: كيف استوى؟ فقال مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فهكذا يقال في سائر الصفات لمن سأل عن كيفيتها أن يقال كما قال الإمام مالك، **تلك الصفة معلومة**، وكيفيتها مجهولة، والإيمان بها واجب، والسؤال عنها بدعة، وقد أخبرنا الله بها ولم يخبرنا بكيفيتها، فيجب علينا الوقوف على ما حد لنا، فأهل الزيغ يتبعون هذه الأمور المشتبهات تعرضاً لما لا يعني، وتكلفاً لما لا سبيل لهم إلى علمه؛ لأنه لا يعلمها إلا الله، وأما الراسخون في العلم فيؤمنون بها ويكلون المعنى إلى الله فيسلمون ويسلمون.

وإن أريد بالتأويل التفسير والكشف والإيضاح، كان الصواب عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على ﴿ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فيكون الله قد أخبر أن تفسير المتشابه ورده إلى المحكم وإزالة ما فيه من الشبهة لا يعلمها إلا هو تعالى والراسخون في العلم يعلمون أيضاً، فيؤمنون بها ويردونها للمحكم ويقولون ﴿كُلٌّ﴾ من المحكم والمتشابه ﴿مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، وما كان من عنده فليس فيه تعارض ولا تناقض، بل هو متفق يصدق بعضه بعضاً ويشهد بعضه لبعض)[١].

---

(١) تفسير السعدي، ص١٣٣.

١٠٣ ـ العلامة أحمد محمد شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٣٠٩ ـ ١٣٧٧هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ونحن على النهج الصحيح الذي كان عليه السلف الصالح، نؤمن بما ورد في الصفات كما ورد، من غير تشبيه ولا تمثيل، ولا خروج عن معنى الكلام بالتأويل)[(١)].

١٠٤ ـ العلامة محمد حامد الفقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٣٧٨هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو يتحدث عن نفخ الروح: (لكنه نفخ لا يعلم حقيقته إلا الله الذي وصف نفسه به، وأخبر عنه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾، وهو ككل صفات ربنا التي وصف بها ذاته العلية، **هي صفات حقيقية على المعنى القرآني العربي المبين**، وهي على ما يليق به سبحانه، لا نعرف ولن نعرف ولن يعرف أحد من الإنس أو الجن ولا من غير الإنس والجن كنهها ولا كيفية اتصاف ربنا بها، ولكننا نؤمن بها على ما أثبتها الله ورسوله، ولا نمثلها ولا نؤوِّلها بصرف الألفاظ عن **معانيها العربية**، ولا نحاول إدخالها تحت معقولنا الذي لا سبيل له إلا من طريق الحواس، وسبحان ربنا أن تدركه حاسة من حواسنا)[(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أؤمن بما وصف الله به نفسه العلية، وما وصفه به رسوله الصادق الهادي محمد المهدي، **على معناه العربي الذي يفهم بلسان القرآن العربي المبين**، على ما يليق بالله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، والذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وأبرأ إلى الله ممن يقول كيف وأبرأ إلى الله ممن يؤول في هذه الصفات ويقول فيها بعقله ورأيه، ويقيسها بالمشهود من صفات الخلق، وأبرأ إلى الله ممن يطيل الجدل واللجج فيها فإنها مزال عسيرة الإقالة، والكبوة فيها إلى الهاوية، ونسأل الله السلامة والعافية)[(٣)].

---

(١) عمدة التفسير (١/ ٢٥٦) عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٢) مجلة الهدي النبوي، مجلد١٣، عدد١، ص٤.

(٣) مجلة الهدي النبوي، مجلد٣، عد٣٠، ص٢٧.

١٠٥ ـ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (ت١٣٨٦هـ)

١ ـ قال رَحِمَهُ اللهُ: (وأما ما ورد من آيات الصفات وأحاديثها فالذي يُفهَم منها هو أن لله جلَّ ذكرُه **مطلقَ يدٍ ووجهٍ ونحو ذلك مما ورد**، أما أن يدلَّ على ماهية أو كيفية ونحوها فلا، بل لو قيل: إن مَلَكاً من الملائكة له رأس لما فُهِم منه إلَّا أن له رأساً فحسبُ، فأما تفصيله فكلَّا.

وذلك أن الماهية والكيفية ونحوها لا تُفَهم بمجرد ذكر الرأس مثلاً، وإنما يحكم الإنسان على الشيء الغائب عنه إذا كان قد عرف نوعه، فالإنسان إذا تصوَّر إنساناً من الغابرين أو الغائبين فإنه لا يحكم عليه إلّا بما هو مشترك بين سائر الأناسيّ فقط. وذلك للعلم بأنه إنسان من هذا النوع المشاهَد، فإنْ تصوَّر شيئاً آخر كطوله وجسامته وبياضه مما لم يثبت اتصافُه بها فهذا مجرَّدُ تخيُّلٍ، كما قد يتصور أن له رأسَ ثورٍ ونحوه.

فأما الملائكة فإن من لم يرَ أحداً منهم لم يُمكِنْه أن يحكم عليهم بشيء، فإن ورد وصفُهم بالأجنحة، فقد يتصور الإنسان أجنحة كأجنحة الطير، ولكنه فضلاً عن كونه لا يفهم من الخبر أن رؤوسهم كرؤوس الطير وأرجلهم كأرجل الطير، لا يفهم منه أن أجنحتهم كأجنحة الطير وإن وُصِفوا بالأجنحة، للعلم بأنهم ليسوا من نوع الطير. وإذا كان هذا في الملائكة الذين هم خلقٌ من خلق الله تعالى، فما بالك بجبَّار السمٰوات والأرض سبحانَه وتعالى؟

ومن المبتدَع أيضاً: مقابلُ هذا القول، وهو تأويل ما ورد في الكتاب والسُّنَّة من آيات الصفات مطلقاً، قالوا: لأن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] يَصرِفها عن ظاهرها. فيقال لهم: وما هو ظاهرها؟

فإن قالوا: إن ظاهرها هو أن المراد باليد يدٌ كأيدينا، وبالوجه وجهٌ كوجوهنا ونحو ذلك، فغير مسلَّم؛ لما مرَّ أنها لا تُفهِم إلّا مطلقَ يدٍ ووجهٍ ونحوها مما ورد، فإنْ تصوَّر الإنسان ماهية أو كيفية أو كمية فهو يعلم أن ذلك تخيُّلٌ بَحْتٌ، كما مرَّ في أجنحة الملائكة، ولله المثلُ الأعلى.

وإن قالوا: إن ظاهرها وإن كان لا يُثبَت به إلّا مطلقُ يدٍ ووجه، فقد يتصور الإنسان ماهيةً أو كيفيةً أو كميةً ونحو ذلك، ويحكم بجوازها، كما أن الإنسان إذا علم أن للملائكة أجنحة، وتصوَّر أجنحةً كأجنحة الطير، قد يحكم بجواز ذلك بأن تكون أجنحةً عظيمةً من نور على هيئة أجنحة الطير، فجاءت تلك الآيتانِ لنفي هذا التجويز.

ففي هذا نظر؛ فإن الإنسان عند تصور عظمة ربّ الأرباب جبَّار السمٰوات والأرض يمتنع منه تجويزُ ذلك. ومن لم يمنعه تصوُّر عظمة الرب جلَّ ذكره عن تجويز ذلك فأولى أن لا يمنعه تلك الآيتانِ: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾؛ لأن دلالتهما ليست في منع التجويز بأقوى من تصوُّرِ عظمة الحق سبحانه وتعالى.

وإن قالوا: إن ظاهرها هو إثبات مطلق اليد والوجه ونحوها مما ورد، وزعموا أن ذلك من أصله محال = فلا ولا كرامة، فإن العليم الخبير أنزل تلك الآيات البينات في كتابه غيرَ جاهلٍ ولا غافل، **وقد أنزل القرآن عربيّاً مُبِيناً، وكلَّف العرب بما فهمتْه من كتابه ومن كلام نبيّه صلَّى الله عليه وآله وسلم، ولا شكَّ أنهم عند سماع هذه الآيات يفهمون منها ظاهرها غالباً؛ أي: ثبوت مطلق يد ووجه ونحوهما مما ورد.** ووجوه المجاز التي تكلَّفها المؤوِّلون وإن صلحتْ في بعض المواضع. فهي بعيدة في مواضع كثيرة.

وقد كان النبي ﷺ يقرأ السورة من القرآن فيها شيء من آيات الصفات، فيسمعها العربي فيفهم منها ما يفهم، وليس الحال ها هنا كالحال في آيات الأحكام ونحوها، فإن العمل هناك بالحكم قبل معرفة ناسخه، والعامّ قبل معرفة مخصِّصه، والمطلق قبل معرفة مقيِّده جائز، وقد وقع من ذلك كثير في عهده صلَّى الله عليه وآله وسلم، وعلى فرض أنه غير جائز ففهْمُ المنسوخ بدون معرفة ناسخه ونحوه لا خطر فيه، بخلاف الاعتقاديات، **فلم يكن الله سبحانه وتعالى ليُنزِل آيةً تدلُّ دلالة واضحةً على أمرٍ القولُ به كفرٌ أو نحوه، ويَكِلَ البيانَ إلى آية بعيدةٍ عنها**، بحيث قد يسمع الأعرابي الأولى دون الثانية، ومع هذا فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ لا

تدلَّانِ على نفي ما أثبتته آيات الصفات من مطلق اليد والوجه ونحوه مما ورد، كما لا تدلَّان على نفي السمع والبصر وغيرهما من الصفات.

وأما قولهم بأن العقل يَصرِفها عن ظاهرها، وكان العرب عقلاء يعلمون عظمة الجبَّار ﷻ، ويقطعون بتنزُّهه عن ظواهر تلك الآيات، وإنْ فُرِض ضلالُ أحدٍ منهم فهو لتقصيره في عدم النظر بالعقل.

فجوابه: أن العقل غايته إدراك انتفاء النقائص عن الله ﷻ، تفصيلاً فيما يقطع بكونه نقيصةً، وإجمالاً فيما عدا ذلك. ومطلق اليد والوجه اللائقين بجلال الرب ﷻ ونحوهما مما ورد لا يقطع العقل الصحيح بكون ذلك من النقائص، كما في السمع والبصر وغيرهما من الصفات، ومن اعتقد أن ذلك من النقائص فقد غلِط، ومثارُ الغلط: التصوُّرُ، **فإن الذهن إذا تصوَّر مطلق اليد والوجه ونحوهما تصوَّرَ ماهيةً وكميةً جرياً على ما يعتاده ويعرفه في المحسوسات، فيغلَط بعضُ النظَّار، فيظنُّ لشدة تلازمهما في الذهن تلازمَهما في الخارج، وليس الأمر كذلك.**

فلذلك انقسم الناس إلى قسمين:

الأول: من علم أن إثبات مطلق اليد والوجه ونحوهما مما ورد لا يستلزم ماهيةً ولا كيفيةً ولا كميةً وغيرها من الحوادث، فآمن بذلك كما جاء من عند الله تعالى.

والثاني: من ظنَّ التلازم بين الأمرين، وهؤلاء افترقوا إلى فرقتين:

فرقة اعتقدت التلازم، فاعتقدت ثبوتَ اليد والوجه مع ما اعتقدتْه ملازماً لذلك من الحوادث.

وفرقة علمتْ أن ثبوت الماهية والكيفية والكمية وغيرها من الحوادث نقصٌ بالنسبة إلى الله تعالى، فنَفَتْ ثبوتَ مطلق اليد والوجه وغيرهما مما ورد رأساً، وتعسَّفتْ في تأويل الآيات والأحاديث الواردة بذلك، بدون التفاتٍ إلى ما يلزم على هذا القول، وأعرضتْ عن قوله تعالى في كتابه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله تعالى

في رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢])[١].

٢ ـ وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان كذب دعوى التفويض على السلف:

(ومنهم من **ينتحل** السلف، فمن أتباع الأشعرية من يقول: كانت عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية نفسها!، فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها، إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى، فكانوا يعتقدون أن الله عزَّ وجلَّ غير مباين للعالم ولا محايث له ولا ولا، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سماواته، معتقدين بطلانَ ظاهرِ هذا، ساكتين عن معناه الذي يرونه صحيحاً!

وهذا القول الأخير **شهّره المتعمقون** حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الخلف في أي فنٍّ كان)[٢].

١٠٦ ـ العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٨٩هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (مذهب أهل السُّنَّة والجماعة هو الإيمان بما ثبت في الكتاب والسُّنَّة من أسماء الله وصفاته لفظاً ومعنى، واعتقاد أن هذه الأسماء والصفات على الحقيقة لا على المجاز، وأن لها معاني حقيقة تليق بجلال الله وعظمته. وأدلة ذلك أكثر من أن تحصر. ومعاني هذه الأسماء ظاهرة معروفة من القرآن كغيرها لا لبس فيها ولا إشكال ولا غموض، فقد أخذ أصحاب رسول الله ﷺ عنه القرآن ونقلوا عنه الأحاديث، لم يستشكلوا شيئاً من معاني هذه الآيات والأحاديث لأنها واضحة صريحة، وكذلك من بعدهم من القرون الفاضلة، كما يروى عن مالك لما سئل عن قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ قال: الاستواءُ معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك يروى معنى ذلك عن ربيعة شيخ مالك، ويروى عن أُم سلمة مرفوعاً وموقوفاً.

---

(١) تحقيق الكلام في المسائل الثلاث: الاجتهاد والتقليد، السُّنَّة والبدعة، العقيدة، ضمن آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي (٤/ ١٦٠).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد، ص١٩٩، وضمن آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي (١١/ ٥٢٩).

أما كنه الصفة وكيفيتها فلا يعلمه إلا الله سبحانه؛ إذ الكلام في الصفة فرع عن الكلام في الموصوف، فكما لا يَعلم كيف هو ـ إلا هو ـ فكذلك صفاته. وهو معنى قول مالك: والكيف مجهول)[١].

وسئل رَحِمَهُ اللَّهُ: (قول مالك: الاستواء معلوم. هل مراده معلوم عند الله؟

فأجاب: مراده معلوم للخلق وللعلماء، ولذلك فرق بين الأَمرين: المعنى، والكيف.

أما الذين يقولون عن لفظة (الاستواء معلوم) عند الله، فهم أَهل التحريف الجهال)[٢].

١٠٧ ـ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٩٣هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (واعلموا أن آيات الصفات كثير من الناس يطلق عليها اسم المشابهة، وهذا من جهة غلط، ومن جهة قد يسوغ كما يثبته الإمام مالك بن أنس. أما المعاني فهي معروفة عند العرب، كما قال الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة). كذلك يقال في النزول: النزول غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، واطْرده في جميع الصفات لأن هذه الصفات معروفة عند العرب، إلّا أن ما وصف به خالق السمٰوات والأرض منها أكمل وأجلّ وأعظم من أن يشبه شيئاً من صفات المخلوقين، كما أن ذات الخالق جلَّ وعلا حق، والمخلوقون لهم ذوات، وذات الخالق جلَّ وعلا أكمل وأنزه وأجل من أن تشبه شيئاً من ذوات المخلوقين)[٣].

١٠٨ ـ العلامة محمد خليل هراس رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٩٥هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فالفرق بين التحريف والتعطيل: أن التعطيل نفي للمعنى الحق الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة، وأما التحريف فهو تفسير النصوص

(١) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١/ ١٧٥).
(٢) السابق (١/ ١٨٠).
(٣) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص٢٤.

بالمعاني الباطلة التي لا تدل عليها. والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فإن التعطيل أعم مطلقاً من التحريف بمعنى أنه كلما وجد التحريف وجد التعطيل دون العكس، وبذلك يوجدان معاً فيمن أثبت المعنى الباطل ونفى المعنى الحق، ويوجد التعطيل بدون التحريف فيمن نفى الصفات الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وزعم أن ظاهرها غير مراد، ولكنه لم يعين لها معنى آخر، وهو ما يسمونه **بالتفويض**). ومن الخطأ القول بأن هذا هو مذهب السلف، كما نسب ذلك إليهم المتأخرون من الأشاعرة وغيرهم، فإن السلف لم يكونوا يفوضون في علم المعنى، ولا كانوا يقرؤون كلاماً لا يفهمون معناه بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسُّنَّة، ويثبتونها لله، ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات أو كيفياتها، كما قال مالك حين سئل عن كيفية استوائه تعالى على العرش: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول)[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قوله: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ. . .﴾ [المجادلة: ٢٢] إلخ؛ تضمنت هذه الآيات إثبات بعض صفات الفعل من الرضى لله، والغضب، واللعن، والكره، والسخط، والمقت، والأسف.

وهي عند أهل الحق صفات **حقيقية** لله ﷻ، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق)[2].

١٠٩ ـ العلامة محمد بهجة البيطار رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٣٩٦هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والله تعالى عالٍ فوق سمٰواته ومخلوقاته، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وعلمه وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤].

قال عبد الرحمٰن بن أبي حاتم: (سألت أبي وأبا زرعة رحمهما الله عن مذاهب أهل السُّنَّة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان في ذلك فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً

(١) شرح العقيدة الواسطية، ص٩٩.
(٢) السابق، ص١٤٢.

ومصراً وشاماً ويمناً فكان من مذهبهم أن الله تبارك وتعالى على عرشه، بائن من خلقه بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً).

قال صديقنا الأستاذ أبو زهرة: هل العبارات المروية عن أولئك الأئمة الاعلام صريحة في إثبات جهة العلوّ والاستواء بمعنى من جنس معنى الجلوس؟ وأجاب بقوله: إن العبارات المروية عنهم إلى التفويض أقرب منها إلى التفسير وإبداء الرأي في معنى معين.

والجواب: أنا قدمنا بعض العبارات الصريحة لأولئك الأئمة الأعلام في إثبات صفة العلو المطلق (لا النسبي) لله تعالى على خلقه، وأنه عالٍ على عرشه، ومستغنٍ عنه كاستغنائه عن سائر المخلوقات، فلا جلوس ولا مماسة ولا استقرار[1]، **وأما التفويض ففي الكيفية، لا في أصل المعنى**، كما اشتهر عن الإمام مالك قوله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول؛ **أي: إن معنى الاستواء معلوم، وهو العروج والصعود والارتفاع**، ولكن الكيفية مجهولة، وحسبنا في ذلك قصة المعراج وهي متواترة، وفيها تجاوز النبي ﷺ السمٰوات سماء سماء، حتى انتهى إلى ربه تعالى، فقرَّبه وأدناه، وفرض عليه الصلوات)[2].

١١٠ ـ العلامة محمد تقي الدين الهلالي (ت١٤٠٧هـ)

قال: (قد سألني جماعة شرح الله صدورهم لاتباع نبيهم الكريم في العقائد والعبادات، وسائر الأحكام والآداب، أن أجمع لهم كتاباً مختصراً سهل العبارة في العقائد والعبادات على مذهب الرسول والسلف الصالح... فاستعنت بالله وأجبت طلبهم، ونقلت لهم في العقائد ما أجمع عليه أهل السُّنَّة من كلام أئمة السُّنَّة، ولم أجعل فيه شيئاً من كلامي).

ثم نقل كلام ابن أبي زيد القيرواني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات العلو الذاتي،

---

(١) تقدم تفسير الاستواء بالاستقرار عن جماعة؛ كابن قتيبة، وأبي أحمد الكرجي، وأبي الحسن الكرجي.

(٢) حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بهجة البيطار، ص٤، ٥.

واليدين، والمجيء، وقول ابن عبد البر في العلو، كما في التمهيد، وأشار إلى كلام الأشعري في الإبانة، ثم قال: (فهذه عقيدة أهل السُّنَّة، فمن أخذ بها واقتصر عليها فهو مهتد، ومن خالفها فهو ضال، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)[١].

١١١ ـ العلامة عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٤٢٠هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ليس الأسلم تفويض الأمر في الصفات إلى علام الغيوب؛ لأنه سبحانه بينها لعباده وأوضحها في كتابه الكريم وعلى لسان رسوله الأمين ﷺ، ولم يبين كيفيتها، **فالواجب تفويض علم الكيفية لا علم المعاني، وليس التفويض مذهب السلف بل هو مذهب مبتدع مخالف لما عليه السلف الصالح**...

لأن مقتضى مذهبهم أن الله سبحانه خاطب عباده بما لا يفهمون معناه ولا يعقلون مراده منه، والله ﷻ يتقدس عن ذلك، وأهل السُّنَّة والجماعة يعرفون مراده سبحانه بكلامه ويصفونه بمقتضى أسمائه وصفاته وينزهونه عن كل ما لا يليق به ﷻ. وقد علموا من كلامه سبحانه ومن كلام رسوله ﷺ أنه سبحانه موصوف بالكمال المطلق في جميع ما أخبر به عن نفسه، أو أخبر به عنه رسوله ﷺ، وأنا أذكر بعض النقول المهمة عن السلف الصالح في هذا الباب ليتضح للقارئ صحة ما ذكرنا)[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وبعض الناس يؤول الضحك بأنه الرضا، ويؤول المحبة بأنها إرادة الثواب، والرحمة كذلك، وهذا كله لا يرضاه أهل السُّنَّة والجماعة، بل الواجب إمرارها كما جاءت، وأنها حق، فهو سبحانه يحب محبة حقيقية تليق به لا يشابهها محبة المخلوقين، ويرضى، ويغضب، ويكره، وهي صفات حقيقية قد اتصف بها ربنا على الوجه اللائق به لا يشابه فيها خلقه،

---

(١) مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل، ص٨ ـ ١٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (٣/ ٥٥).

كما قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]. وهكذا، يضحك ربنا كما جاء في النصوص ضحكاً يليق بجلاله، لا يشابه خلقه في شيء من صفاته، وهكذا استواؤه على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته لا يشابه الخلق في شيء من صفاته ﷻ.

والمقصود أن التأويل لا يجوز عند أهل السُّنَّة بل الواجب إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت، لكن مع الإيمان بأنها حق، وأنها صفات لله لائقة به، أما التفويض فلا يجوز...

والتفويض أن يقول القائل: الله أعلم بمعناها فقط، وهذا لا يجوز؛ لأن معانيها معلومة عند العلماء. قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم والكيف مجهول، وهكذا جاء عن الإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن وعن غيره من أهل العلم، فمعاني الصفات معلومة، يعلمها أهل السُّنَّة والجماعة؛ كالرضا والغضب والمحبة والاستواء والضحك وغيرها وأنها معاني غير المعاني الأخرى، فالضحك غير الرضا، والرضا غير الغضب، والغضب غير المحبة، والسمع غير البصر، كلها معلومة لله سبحانه لكنها لا تشابه صفات المخلوقين، يقول ربنا ﷻ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ﴾ [النحل: ٧٤]. ويقول سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

ويقول ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ هذا هو الحق الذي عليه أهل السُّنَّة من أصحاب النبي ﷺ وأتباعهم بإحسان، ومن تأول ذلك فقد خالف أهل السُّنَّة في صفة أو في أكثر)[1].

١١٢ ـ العلامة محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله (ت١٤٢٠هـ)

قال رحمه الله: (والظن الذي أتوا منه المخالفون هو مما يكرر ذكره بعض المؤيدين لمذهب الخلف على مذهب السلف، ويتوهم صحته بعض الكتاب الإسلاميين الذين لا علم عندهم بأقوال السلف ويسمونه بـ**(التفويض)** وهو مما

---

(١) فتاوى نور على الدرب لابن باز (١/ ٦٥).

يكثر الكوثري عزوه إليهم زوراً فيقول في تعليقه على (السيف الصقيل) (ص١٣): (الذي كان عليه السلف إجراء ما ورد في الكتاب والسُّنَّة المشهورة في صفات الله سبحانه على اللسان، مع التنزيه، بدون خوض في المعنى، ومن غير تعيين المراد)...

فهل كان ذلك جهلاً منهم بالله أم كتماً للعلم؟ فبأيهما أجاب فهو كما قيل: أحلاهما مر. وصدق الله العظيم: ﴿ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [النجم: ٣٠]...

ثم إن عجبي لا يكاد ينتهي من الكوثري وأمثاله الذين ينسبون السلف الصالح في آيات الصفات إلى التفويض وعدم البحث عن المراد منها، كما سبق النقل الصريح بذلك عنه، فإنه إن لم يجد في قلبه من التعظيم للسلف وعلمهم ما يزعه عن التلفظ بما يمس مقامهم في المعرفة بالله تعالى وصفاته، أفلم يقف على ما نقله العلماء عنهم من العبارات المختلفة لفظاً والمتحدة معنى، وكلها تلتقي حول شيء واحد وهو إثبات الصفات مع الرد على المعطلة النافين لها، والممثلة المشبهين لها بصفات الخلق، وإليك بعض النصوص في ذلك مما ستراه في الكتاب في تراجمهم إن شاء الله تعالى...

وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبت الصفات.

وأيضاً فإن من ينفي الصفات الخبرية ـ أو الصفات مطلقاً ـ لا يحتاج إلى أن يقول (بلا كيف) **فمن قال: (إن الله ليس على العرش) لا يحتاج أن يقول: (بلا كيف)** فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر فلم قالوا: (بلا كيف)؟

وأيضاً فقولهم: (أمروها كما جاءت) يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: (أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد. أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة) وحينئذ تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: (بلا كيف)؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول...

قال الحافظ ابن عبد البر: (أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسُّنَّة وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لم يكيفوا شيئاً من ذلك. وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود).

قلت: فهذا قُلٌّ من جُلِّ النصوص التي سنراها في الكتاب وهي كلها متفقة على أن السلف كانوا يفهمون آيات الصفات، ويفسرونها ويعيِّنون المعنى المراد منها على ما يليق به تبارك وتعالى)[1].

١١٣ ـ العلامة محمد بن صالح بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٢١هـ)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح قول السفاريني:

فكل ما جاء من الآيات ... أو صح في الأخبار عن ثقات

من الأحاديث نمره كما ... قد جاء فاسمع من نظامي واعلما

(هذه قاعدة ذكرها المؤلف، أن كل ما جاء في كتاب الله أو صح عن رسول الله من الأحاديث فإننا نُمِرُّه كما قد جاء، وهذا هو المروي عن السلف، أنهم يقولون في آيات الصفات وأحاديثها: (أمرّوها كما جاءت بلا كيف).

فالواجب علينا أن نمرُّها كما جاءت وهذا الإمرار ليس إمراراً لفظيّاً فقط بل هو إمرار لفظي معنوي، **أما إمرارها لفظاً فقط فإنه مذهب باطل، ويسمى مذهب أهل التفويض أو المفوضة**، وهو كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)... فالمهم أننا نمره كما جاء، ومن المعلوم أنه لفظ جاء لمعنى، فالواجب إثبات هذا اللفظ ومعناه المراد به.

فإذا قال قائل: هل المعنى المراد هو الظاهر أو الاحتمال المرجوح؟

(١) مختصر العلو، ص٣٣ ـ ٣٧.

فالجواب: أنه هو الظاهر؛ لأن صرف اللفظ عن ظاهره إلى احتمال مرجوح يحتاج إلى دليل، وهذا الدليل إذا لم يكن معلوماً لنا كان ادعاؤه من اتباع الهوى والتحكم على الله ﷻ.

وعلى هذا فنمر آيات الصفات الفعلية، وآيات الصفات الخبرية، وآيات الصفات الذاتية، ـ نمرها ـ على ما هي عليه، فالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والقوة وما أشبه ذلك من الصفات الذاتية، نمرها كما جاءت، ونقول: إن لله حياة وعلماً وقدرة وسمعاً وبصراً وقوة وعزة إلى آخره، ولا يجوز أن نصرفها عن ظاهرها؛ لأن صرفها عن ظاهرها خروج بها عما يراد بها.

كذلك الصفات الفعلية نمرها كما جاءت، مثل المجيء والإتيان، والغضب، والسخط، والرضا، والفرح، والعجب، وغير ذلك من الصفات الفعلية، فنقول: المراد بالرضا المعنى الحقيقي، وبالسخط المعنى الحقيقي، وبالفرح المعنى الحقيقي، وبالكراهة المعنى الحقيقي، وهكذا؛ لأنها ألفاظ جاءت لمعناها، فإذا صرفناها عن معناها الظاهر صار ذلك من باب اتباع الهوى لا الهدى.

والصفات الخبرية: هي التي تدل على مسمى هو أبعاض لنا وأجزاء، مثل: الوجه، واليد، والقدم، والأصابع، والعين، فكل هذه ألفاظ تدل على مسميات هي بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، أما بالنسبة لله **فلا نقول إنها أبعاض وأجزاء؛ لأن البعض والجزء ما يمكن انفصال بعضه عن بعض، وهذا بالنسبة لله ﷻ مستحيل**، ولهذا لم نر أحداً يقول: إن يد الله بعض منه أو جزء منه، أو إن وجهه جزء منه أو بعض منه، فلا يقال هذا في حق الله ﷻ؛ لأن البعض والجزء ما صح انفصاله عن الأصل، **وهذا بالنسبة لله أمر مستحيل**، إذاً نسميها يداً ووجهاً وعيناً وأصبعاً وقدماً، وما أشبه ذلك، لكننا لا نسميها بعضاً أو جزءاً.

وعكس طريق السلف في هذا الباب: الذين أجروها على خلاف ظاهرها، أو أجروها على ظاهرها وجعلوها من جنس صفات المخلوقين، أو لم يجروها على ظاهرها ولا على غير ظاهرها، فسكتوا.

فمثلاً: الذين أجروها على ظاهرها وجعلوها من جنس صفات المخلوقين فهؤلاء الممثلة، وحقيقة الأمر أنهم لم يجروها على ظاهرها، وإن ادعوا أن هذا هو الظاهر فهم كاذبون.

ولنضرب لذلك مثلاً باليد، فإذا قالوا إن ظاهر اليد أن تكون مثل أيدي المخلوقين، قلنا: كذبتم ليس هذا ظاهرها؛ لأن هذه اليد أضيفت إلى الله، فلا يمكن أن يكون المضاف إلى الله كالمضاف للمخلوقين، بل المضاف إلى الله يكون لائقاً بالله ﷻ، ووصف كل موصوف يناسبه.

أرأيت يد الإنسان، هل تفهم من هذه اليد المضافة إلى الإنسان أنها مثل اليد المضافة إلى الذرة؟! أبداً، ولا يمكن أن يفهم هذا إلا من فيه هوس، فكذلك اليد المضافة إلى الله لا يمكن أن يكون مدلولها كاليد المضافة إلى الإنسان؛ لأنها يد أضيفت إلى موصوف بها، وصفة كل موصوف تليق به وتناسبه بحسبه، فقولكم: إن ظاهر النصوص هو التمثيل، وأننا أسعد باتباع ظواهر النصوص ممن نفى التمثيل، فنقول: إن قولكم هذا ليس بصواب.

والذين نفوا هذا الظاهر، وقالوا: إن المراد باليد القوة أو النعمة، وقالوا: نحن أسعد بتنزيه الله منكم، نقول لهم: كذبتم، لستم أسعد بتنزيه الله منا، بل أنتم وصفتم الله تعالى وكلامه بالنقائص، حيث زعمتم أن الكتاب لا يراد به ظاهره، بل يراد به معنى يخالف الظاهر تتصرفون فيه أنتم بعقولكم كما تشاؤون، ولذلك نجدكم متفرقين في المعنى المراد بهذا اللفظ؛ منكم من يقول: المراد كذا؛ ومنكم من يقول: المراد كذا، وكل إنسان يأتي بما أراد مما يراه عقليات وهي وهميات وليست عقليات.

إذاً نقول: إن هؤلاء الذين قالوا: إن المراد بها خلاف الظاهر، هم أيضاً لم يتبعوا ما يلزمهم من إجرائها على ظاهرها.

أما ظاهرها فهو المعنى اللائق بالله حقيقة دون المجاز، فالمراد باليد يد حقيقية تأخذ وتتصرف وتقبض وتبسط، وكذلك أيضا المراد بالأصابع أصابع حقيقية يأخذ الله بها ما أراد من خلقه، وكذلك المراد بالعين، وهكذا بقية الصفات.

فنحن نمرها كما جاءت لفظاً ومعنى؛ لأنها ألفاظ جاءت لمعان، **فمن نفى اللفظ فإنه لم يمرّه، ومن نفى المعنى فإنه لم يمرّه**، بل الواجب أن نمرها كما جاءت، ولا نتعرض بقولنا: كيف؟ ولم؟ لأن هذا التعرض من سبيل أهل البدع بدليل قول الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عندما سئل عن الاستواء كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ولا أراك إلا رجل سوء، فأمر به فأخرج.

فقال: (والسؤال عنه بدعة)، فلا يجوز أبداً أن نسأل عن صفة من صفات الله فنقول: كيف؟ ولا يجوز أيضاً أن نقول: إذا صح هذا لزم منه هذا مما يمتنع على الله؛ يعني: مثل الذين يقولون: إذا صح نزوله إلى السماء الدنيا لزم أن تكون السماء الثانية فوقه، فهذا حرام ولا يجوز، ولا يمكن أن يقدر هذا التقدير من عرف الله وقدّره قدره، بل نحن موقفنا في هذه الأمور هو التسليم، وعدم التعرض لأي سؤال مثل هذه الأسئلة.

أما لو قال: ما معنى النزول؟ أو ما معنى المجيء؟ أو ما معنى الضحك؟ فهذا لا بأس أن يسأل عن المعنى حتى يبيّن له معنى الاستواء مثلاً، لكن كيف استوى؟ كيف ينزل؟ كيف يجيء؟ كيف عينه؟ كيف يده؟ كيف قدمه؟ فهذا لا يجوز.

فالحاصل أن موقف أهل السُّنَّة والجماعة من الآيات والأحاديث الواردة في صفات الله عَجَّلَ أن يمروها كما جاءت من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، فهي ألفاظ جاءت لمعنى وهم يمرون اللفظ والمعنى، وقلنا هذا احترازاً من **مذهب المفوضة** الذين يقولون: نمر لفظها، دون أن يتعرضوا لمعناها)[1].

وفي ما مضى من النقول أبلغ دلالة على أن علماء السلف وأتباعهم يفسرون ما يحتاج إلى تفسير من أسماء الله تعالى وصفاته، من غير توقف ولا تفويض، ولا تفريق بين ما دل عليه العقل، وما أخذ من النقل، ودون أن يقولوا في شيء منها: إن ظاهرها محال أو يؤدي إلى التشبيه، كما زعمت المؤولة والمفوضة.

---

(١) شرح العقيدة السفارينية، لابن عثيمين، ص١٠٤ ـ ١٠٨.

المبحث الرابع

توضيح ما ورد عن السلف مما قد يوهم التفويض

رغم ما تقدم نقله عن أئمة السلف من إثبات معاني الصفات، وإثبات العلو الذاتي، والحرف والصوت، والفعل الاختياري، إلا أن البعض يصر على نسبة التفويض إليهم معتمداً على عبارات من نحو قولهم: لا تفسّر، أو تفسيرها قراءتها، أو أمروها كما جاءت، أو قول بعضهم: لا كيف ولا معنى، أو لا يخوضون في معناه، وسنبين في هذا المبحث أنه لا مستمسك في شيء من هذه العبارات لأهل التفويض.

وليعلم أن مدارِ هذه الألفاظ على ثلاثة ألفاظ:

١ ـ نفي التفسير.

٢ ـ نفي المعنى.

٣ ـ الإمرار كما جاءت.

أولاً: نفي التفسير:

ومن ذلك: قول أبي عبيد القاسم بن سلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذكر عنده هذه الأحاديث: («ضحك ربنا عَزَّ وَجَلَّ من قنوط عباده وقرب غيره» و«الكرسي موضع القدمين» و«أن جهنم لتمتلىء فيضع ربك قدمه فيها» وأشباه هذه الأحاديث، فقال أبو عبيد: هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها، قلنا: ما أدركنا أحداً يفسر منها شيئاً، ونحن لا نفسر منها شيئاً، نصدق بها ونسكت)[(١)].

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٥٢٦).

وقول الترمذي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال كيف)[١].

والجواب: أن هذا لا يعارض ما جاء عن كثير من السلف من تفسير ما يحتاج إلى تفسير من أسماء الله وصفاته، أو تصريحهم بإثبات الصفة على ما تعرف العرب من لغتها، أو قولهم: الوجه المعروف، واليد المعروفة، على نحو ما نقلنا عنهم؛ **فإن مراد السلف بنفي التفسير أمران:**

التشبيه والتكييف، أو تفسيرات الجهمية وتأويلاتهم، التي لا يدل عليها ظاهر اللفظ.

ويدل على ذلك:

١ ـ ما رواه الدارقطني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الصفات» عن أبي عبيد القاسم بن سلام وذكر الباب الذي يروى فيه حديث الرؤية والكرسي، وموضع القدمين، وضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره، وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلىء حتى يضع ربك عَزَّ وَجَلَّ قدمه فيها فتقول قط قط، وأشباه هذه الأحاديث، فقال: (هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها، **ولكن إذا قيل كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره**)[٢].

فهذا يبيِّن أن مراده بنفي التفسير، نفي التكييف عن صفات الله تعالى، فلا يقال: كيف ضحك؟ وكيف ينزل؟

وأما المعنى الذي دل عليه الخطاب، فهذا ثابت، ولو أراد نفيه لقال كما قال المفوضة: إن الظاهر محال يجب نفيه!

وقد نقل الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام أبي عبيد، ثم قال: (وقد ألف كتاب غريب الحديث، وما تعرض لأخبار الصفات بتفسير، بل عنده لا تفسير لذلك غير **موضع الخطاب العربي**)[٣].

---

(١) سنن الترمذي (٤/ ٦٩١).

(٢) الصفات للدارقطني، ص٤٠، بتحقيق: شيخنا العلامة عبد الله الغنيمان حفظه الله.

(٣) العلو، للذهبي، ص١٧٣.

٢ ـ ما رواه الدارقطني أيضاً عن سفيان بن عيينة قال: (كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل)[١].

فقوله: (لا كيف ولا مثل) دليل واضح على أن التفسير المنفي هو تكييف الصفة وتمثيلها، وليس نفي المعنى المتبادر من اللفظ، بل كلامه يدل على إثبات المعنى، فإنّ وهم التكييف والتمثيل لا يرد إلا بعد إثبات المعاني، وأما من آمن بألفاظ لا يدري معناها، فهذا لا يقال له: احذر التكييف والتمثيل؛ لأنه لا يُتصور ذلك منه.

ثم إن سفيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: **(كل شيء وصف الله به نفسه)** فلم يفرق بين الصفات الخبرية والعقلية، ولا قائل بأن تفويض المعنى يشمل جميع الصفات، وهل يزعم أحد أن سفيان يجهل معنى العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر!

والحق أن السلف يمسكون عن نوعين من التفسير: تأويل الجهمية، وتكييف المشبهة.

٣ ـ ما قاله الترمذي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تتمة كلامه: (قد روي عن النبي ﷺ روايات كثيرة مثل هذا، ما يذكر فيه أمر الرؤية، أن الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياء، والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسر **ولا تتوهم ولا يقال كيف وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه. ومعنى قوله في الحديث: «فيعرفهم نفسه» يعني: يتجلى لهم**)[٢].

فمقصوده بالتفسير المنفي: التكييف، فلا يقال لصفة الله تعالى: كيف؟

ألا تراه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد فسر الصفة، وبيَّن معناها، بعد كلامه هذا مباشرة، فقال: (**«فيعرفهم نفسه»** يعني: يتجلى لهم).

---

(١) الصفات، للدارقطني، ص٤١.

(٢) سنن الترمذي (٤/ ٦٩١)، شرح حديث رقم ٢٥٥٧: «يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد...».

٤ ـ ما ذكره الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع آخر، مبيِّناً أن التفسير المنفي هو تفسير الجهمية، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال كيف؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرّوها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السُّنَّة والجماعة، **وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه، وقد ذكر الله عَزَّ وَجَلَّ في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ها هنا القوة)**.

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه، وأما إذا قال: كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول: كيف؟ ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١][(١)].

فتأمل هذا الكلام العظيم من هذين الإمامين الكبيرين، لتعلم حقيقة التفسير الذي ينفيه السلف عن الصفات، وحقيقة التشبيه الذي يرمي به المبطلون أهل الإثبات.

فقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (فتأولت الجهمية هذه الآيات **ففسروها على غير ما فسر أهل العلم**، وقالوا إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ها هنا القوة) دليل على أن التفسير الباطل هو نفي الصفات وتأويل نصوصها، فصح أن المفوضة والمؤولة مخالفون للسلف، أما المفوضة فلإعراضهم عن تفسير أهل العلم، وأما المؤولة فلتفسيرهم الصفات بغير ما فسر السلف.

(١) سنن الترمذي (٣/ ٥٠)، شرح حديث رقم ٦٦٢ «إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه...».

وقد رأينا كيف أثبت السلف العلو بمعنى الارتفاع، وأثبتوا الوجه واليد والقدم والضحك، صفاتٍ لا تشبه صفات المخلوقين، وحملوا نصوصها على الحقيقة لا على المجاز، وأما الجهمية وأتباعهم، فينفون ذلك كله، ويتأولونه، تأويلاً هو عين التحريف، كما قال الواسطي رَحِمَهُ اللَّهُ، وسبق نقله.

وتأمل قوله: (اليد والسمع والبصر) ومعلوم أن السمع والبصر من الصفات العقلية التي لا يقول المخالف بتفويض معناها، وقد سوّى بينها وبين اليد، فدل على أن قاعدة الباب عندهم واحدة؛ وأن من قال في شيء من ذلك (من غير تفسير)؛ فمراده: نفي التفسيرات الباطلة؛ كتفسير الجهمية والمشبهة، لا نفي المعنى[1].

٥ ـ وهذا الإمام أبو إسماعيل الهروي رَحِمَهُ اللَّهُ يصرح **بأن التفسير المنفي هو التكييف**:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في المقارنة بين الجهمية والأشعرية: (أولئك قالوا: لا صفة. وهؤلاء يقولون: وجه كما يقال وجه النهار، ووجه الأمر، ووجه الحديث، وعين؛ كعين المتاع، وسمع كأذن الجدار، وبصر كما يقال: جداراهما يتراءيان، ويد كيد المنة والعطية، والأصابع كقولهم: خراسان بين أصبعي الأمير، والقدمان كقولهم: جعلت الخصومة تحت قدمي، والقبضة كما قيل: فلان في قبضتي؛ أي: أنا أملك أمره.

وقال: الكرسي: العلم، والعرش: الملك، والضحك: الرضى، والاستواء: الاستيلاء، والنزول: القبول، والهرولة مثله؛ فشبهوا من وجه وأنكروا من وجه، **وخالفوا السلف، وتعدّوا الظاهر**، وردّوا الأصل، ولم يثبتوا

---

(١) قال (المفوّض) ص٨٤ في الجواب عن هذا الإلزام: سر إيراد بعض الأئمة بعض الصفات العقلية كالسمع والبصر مع اليد والوجه ونحوها، في سياق واحد، معقبين عليها بأنها لا تفسر، أن الصفات العقلية يدخلها التفويض أيضاً، وهو تفويض المعنى الخاص لا الكلي، بمعنى: أننا لا ندرك مصاديق تلك المفاهيم؛ أي: كنه الصفات الإلهية. **قلت**: لا جديد في هذا، ولا جواب! بل هو تأكيد لقولنا: إنه لا فرق بين الصفات، وأنها يفوّض كنهها، مع العلم بمعناها، أمّا أن يقال: إنهم في (اليد والوجه) فوضوا المعنى والكيف، وفي (السمع) فوضوا الكيف فقط، مع أنه نص واحد، فهذا عبث!

شيئاً، ولم يبقوا موجوداً، **ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة**؛ فقالوا: لا نفسرها، نجريها [عربية] كما وردت.

وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة أرادوا بهذه المخرقة أن يكون عوام المسلمين أبعد غياباً [عنها]، وأعيا ذهاباً منها؛ ليكونوا أوحش عند ذكرها، وأشمس عند سماعها، وكذبوا، **بل التفسير أن يقال: وجهٌ، ثم [يقال] كيف؟ وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين.**

فأما العبارة؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، وإنما قالوها هم بالعبرانية؛ فحكاها عنهم بالعربية، وكان يكتب رسول الله ﷺ كتابه بالعربية فيها أسماء الله وصفاته، فيعبر بالألسنة عنها، ويكتب إليه بالسريانية؛ فيعبره له زيد بن ثابت رضي الله عنه بالعربية، والله تعالى يُدعى بكل لسان باسمه؛ فيجيب، ويحلف بها؛ فيلزم، وينشد؛ فيجار، ويوصف فيعرف)[1].

فقوله: **(بل التفسير أن يقال وجه، ثم يقال كيف) صريح في أن التفسير المنفي هو التكييف.**

٦ ـ ما قاله الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله: (اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب، من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، **فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك** فقد خرج مما كان عليه النبي وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسُّنَّة، ثم سكتوا، **فمن قال بقول جهم** فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء)[2].

وقد نقله الحافظ ابن حجر في الفتح، بلفظ: (... **فمن فسر منها شيئاً وقال بقول جهم، فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ**)[3].

---

(١) ذم الكلام، للهروي (٥/ ١٣٧)، ط. الغرباء الأثرية.

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٣٢)، وانظر: العرش، للذهبي (٢/ ١٩٦)، وحاشية محققه.

(٣) فتح الباري (١٣/ ٤١٨).

وكلامه رَحِمَهُ اللَّهُ واضح بيِّن، في أن التفسير المذموم هو تفسير الجهمية النفاة، ويؤكده قوله: (**لأنه قد وصفه بصفة لا شيء**) وهذا لا يكون إلا على تفسيرات الجهمية؛ أي: تأويلاتهم الباطلة، التي مؤداها نفي الصفات عن الله عَزَّ وَجَلَّ.

وقوله: (**فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة**) فيه أن أهل التأويل خارجون عما كان عليه النبي ﷺ، مفارقون للجماعة، وقد تقدم أن تأويل اليد بالقدرة أو القوة، والاستواء بالاستيلاء هو عين تأويل الجهمية ـ كما جاء عن أبي حنيفة والترمذي والأشعري في الإبانة وغيرهم ـ فليس التأويل مذهباً لأهل السُّنَّة كما يزعم المفوض والمؤول!

٧ ـ وقال الإمام عبد الله بن الزبير الحميدي (ت٢١٩هـ): (أصول السُّنَّة، فذكر أشياء منها قال: وما نطق به القرآن والحديث مثل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٨٧] وما أشبه هذا، لا نزيد فيه، ولا نفسره، ونقف على ما وقف عليه القرآن والسُّنَّة، ونقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمي**)[1].

وهذا كالذي قبله، فيه أن التفسير المنفي هو تفسير الجهمية، وهو بعينه ما يسميه المتأخرون تأويلاً؛ كتفسير اليد بالقدرة أو النعمة، وتفسير الاستواء بالاستيلاء.

وقد اغتر (المفوض) بهذا النقل، وقال: (وأي عبارة أصرح من هذه في التفويض ورد العلم إلى الله عَزَّ وَجَلَّ)[2].

ولو رزق الفهم لربط بين أول الكلام وآخره، فإن الحميدي يقول: من زعم غير هذا؛ أي: من فسّر، فهو مبطل جهمي، ومن عرف مذهب الجهمية

(١) أصول السُّنَّة، للحميدي، ص٤.

(٢) القول التمام، ص١٤١.

عرف المراد بالتفسير هنا، وإلا فلو فسر اللفظة بمعناها المتعارف، لكان أبعد ما يكون عن الجهمية، فإن إثبات المعنى= نقيض قول الجهمية![١].

٨ ـ وقال أبو بكر الأثرم رَحِمَهُ اللهُ: (قلت لأبي عبد الله: حدَّث محدِّث وأنا عنده بحديث: «**يضع الرب** عَزَّ وَجَلَّ **قدمه**» وعنده غلام، فأقبل على الغلام فقال له: **إن لهذا تفسيراً**، فقال أبو عبد الله: انظر إليه كما تقول الجهمية سواء)[٢].

فهذا يبيِّن أن الجهمية كانوا يستعملون هذا اللفظ (التفسير)، ويزعمون أن لهذه الصفات معنى باطناً، غير ما يظهر منها، فأبطل السلف تفسيراتهم، واشتهر عنهم القول: تفسيرها قراءتها؛ أي: ما يظهر منها، ويفهم من ألفاظها، ردّاً على الجهمية.

٩ ـ ومثل ذلك قول ابن بطة العكبري رَحِمَهُ اللهُ: (ثم الإيمان والقبول والتصديق بكل ما روته العلماء، ونقله الثقات أهل الآثار عن رسول الله ﷺ، وتلقيها بالقبول، لا ترد بالمعاريض، ولا يقال: لم؟ وكيف؟

ولا تحمل على المعقول، ولا تضرب لها المقاييس، **ولا يعمل لها التفاسير، إلا ما فسره رسول الله** ﷺ، **أو رجل من علماء الأمة ممن قوله شفاء وحجة**، مثل أحاديث الصفات والرؤية)[٣].

وهذا بينٌ في أن التفسير نوعان، تفسير مرفوض؛ كتفسيرات الجهمية وأفراخهم، وتفسير مقبول، وهو تفسير النبي ﷺ أو تفسير أهل العلم كما سبق عن الترمذي.

١٠ ـ وأعلى من هذا قول سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللهُ: (هذه الأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات والنزول والرؤية حق نؤمن بها، ولا

---

(١) هذا وقد روى ابن منده عن الحميدي أنه (ذكر حديث: «**إن الله خلق آدم**»؛ يعني: بيديه فقال: لا نقول غير هذا، على التسليم والرضا بما جاء به القرآن والحديث، ولا نستوحش أن نقول كما قال القرآن والحديث) انتهى من التوحيد لابن منده (٣/ ٣٠٩) برقم (٩٠٣). قلت: وليس في مجرد رواية اللفظ استيحاش، إنما الاستيحاش قد يقع في إثبات المعاني.

(٢) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (١/ ٣١٠).

(٣) الإبانة الصغرى، لابن بطة، ص٢٣٥.

نفسرها إلا ما فسر لنا من فوق)[(١)].

فثمة تفسير مقبول، وهو تفسير النبي ﷺ، أو الصحابة والتابعين، بخلاف تفسيرات الجهمية، والمشبهة.

وقد أدخل في كلامه عموم الصفات، والرؤية التي لا يختلف أحد في معناها، وإنما يخشى فيها من التعطيل أو التشبيه.

١١ ـ أن الأئمة استعلموا هذا التعبير ـ وهو نفي التفسير ـ في غير نصوص الصفات، **مما يتفق الجميع على معرفة معناه؛ كبعض أحاديث الوعيد.**

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: (وهذه الأحاديث التي جاءت: «**ثلاث من كن فيه فهو منافق**» هذا على التغليظ، نرويها كما جاءت ولا نفسرها. وقوله: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً ضلالاً يضرب بعضكم رقاب بعض**»، ومثل: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»، ومثل: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»، ومثل: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»، ومثل: «**كفرٌ بالله تبرؤ من نسب وإن دق**». ونحوه من الأحاديث مما قد صح وحفظ فإنا نسلم له وإن لم يعلم تفسيرها، ولا يتكلم فيه ولا يجادل فيه، ولا تفسر هذه الأحاديث إلا بمثل ما جاءت، ولا نردها إلا بأحق منها)[(٢)].

ولا شك أن معاني هذه الأحاديث معلومة، ولكنه أراد عدم الخوض فيها وتفصيل المراد منها، وأنها في النفاق الأصغر أو الكفر الأصغر، لتبقى هيبتها وأثرها في النفوس.

ثانياً: نفي المعنى:

ومراد من نفى المعنى لا يخرج عن واحد من خمسة أمور:

١ ـ أن يريد نفي المعاني الباطلة التي أحدثها الجهمية.

---

(١) رواه ابن منده في التوحيد (٣/ ٣٠٨).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي (١/ ١٨٢) رقم (٣١٧)، أصول السُّنَّة للإمام أحمد، رواية عبدوس العطار، ص٨٢، وجاء مثل ذلك تماماً عن علي بن المديني رَحِمَهُ اللهُ، انظر: شرح أصول الاعتقاد (١/ ١٩٠) رقم (٣١٨).

٢ ـ أن يريد بنفي المعنى نفي العلم بالكيف.

٣ ـ أن يريد نفي تمام المعنى الذي هو حقيقة اتصاف الله بالصفة، لا أصل المعنى.

٤ ـ أن يريد (عدم الخوض) في المعنى، وهذا قدر زائد على إثبات المعنى.

٥ ـ أن يريد نفي العلم بمعنى ما أشكل عليه، دون ما لم يشكل.

وبيان ذلك كما يلي:

١ ـ قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية حنبل: (في الأحاديث التي تروى: «**إن الله، تبارك وتعالى، ينزل إلى سماء الدنيا**»، **والله يُرى**، وأنه يضع قدمه، وما أشبه ذلك: نؤمن بها، ونصدق بها، **ولا كيف ولا معنى**، ولا نرد شيئاً منها، ونعلم أن ما قاله الرسول ﷺ حق، إذا كانت بأسانيد صحاح)[1].

فقوله: (لا كيف ولا معنى) المراد به نفي الكيف الذي يدعيه المشبهة، ونفي المعنى الذي تذهب إليه الجهمية.

وذلك أن الجهمية كانوا إذا أورد عليهم الحديث، وقامت عليهم الحجة، قالوا: معناه كذا، على ما يتأولونه من الباطل، وقد يقولون: إنه له تفسيراً ـ كما تقدم ـ فلهذا قال أحمد: لا كيف ولا معنى.

قال الإمام ابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإذا قامت على الجهمي الحجة وعلم صحة هذه الأحاديث ولم يقدر على جحدها، قال: الحديث صحيح، وإنما معنى قول النبي ﷺ: «**ينزل ربنا في كل ليلة**» ينزل أمره.

قلنا: إنما قال النبي ﷺ: «**ينزل الله** عَزَّ وَجَلَّ»، و«**ينزل ربنا**»، ولو أراد أمره لقال: ينزل أمر ربنا)[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (والمنتسبون إلى السُّنَّة من الحنابلة

---

(١) إبطال التأويلات (١/ ٤٥)، وشرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٢/ ٢٦٤)، (٣/ ٢٠٥) وليس عنده (ولا كيف ولا معنى).

(٢) الإبانة (٣/ ٢٣٩).

وغيرهم الذين جعلوا لفظ التأويل يعم القسمين[١]، يتمسكون بما يجدونه في كلام الأئمة في المتشابه مثل قول أحمد في رواية حنبل: (ولا كيف ولا معنى) ظنوا أن مراده أنا لا نعرف معناها. وكلام أحمد صريح بخلاف هذا في غير موضع، وقد بين أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم الذين يتأولون القرآن على غير تأويله، وصنف كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرته من متشابه القرآن **وتأولته على غير تأويله**. فأنكر عليهم تأويل القرآن على غير مراد الله ورسوله ﷺ، وهم إذا تأولوه يقولون: معنى هذه الآية كذا. والمكيّفون يثبتون كيفية، يقولون: إنهم علموا كيفية ما أُخبر به من صفات الرب. فنفى أحمد قول هؤلاء وقول هؤلاء، قولَ المكيفة الذين يدعون أنهم علموا الكيفية، وقولَ المحرفة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون: معناه كذا وكذا)[٢].

وأما المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ وفق اللسان العربي، فهذا لا ينفيه أحمد ولا غيره، كيف وقد أدخل في كلامه (الرؤية) وهذه لا أحد ينفي معناها! وأدخل السمع والبصر أيضاً، فقد ساق ابن قدامة رواية حنبل هكذا: (فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدى ذلك، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت. نؤمن بهذه الأحاديث، ونقرها ونمرها كما جاءت، بلا كيف ولا معنى، إلا على ما وصف به نفسه تبارك وتعالى، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير)[٣].

فنفيُ المعنى عن السمع والبصر، لا يراد به غير نفي التكييف أو نفي المعاني الباطلة التي ادعتها الجهمية.

على أن ما تفرد به حنبل بن إسحاق فيه نظر.

قال ابن أبي يعلى رحمه الله: (وذكره أبو بكر الخلال فقال: قد جاء حنبل

---

(١) وهما التأويل بمعنى التفسير، والتأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٦٣).

(٣) تحريم النظر في كتب الكلام، ص٣٩.

عن أحمد بمسائل أجاد فيها الرواية، وأغرب بغير شيء)[١].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وحنبل ينفرد بروايات يغلطه فيها طائفة كالخلال وصاحبه)[٢].

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ عن حنبل: (وهو ثقة إلا أنه يهم أحياناً، وقد اختلف متقدمو الأصحاب فيما تفرد به حنبل عن أحمد هل تثبت به رواية عنه أم لا؟)[٣].

٢ ـ أن من السلف من يطلق نفي المعنى، ويريد به نفي العلم بالكيف.

روى قوام السُّنَّة الأصفهاني عن جرير بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الرؤية، وقول الرسول ﷺ: «**إنكم تنظرون إلى ربكم كما تنظرون إلى القمر ليلة البدر**»، **فقال رجل في مجلسه: يا أبا خالد**[٤] **ما معنى هذا الحديث؟** فغضب وحرِد، وقال: ما أشبهك بصَبيغٍ وأحوجك إلى مثل ما فُعل به، **ويلك من يدري كيف هذا؟** ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث أو يتكلم فيه بشيء من تلقاء نفسه إلا من سفه نفسه، واستخف بدينه، إذا سمعتم الحديث عن رسول الله ﷺ فاتبعوه، ولا تبتدعوا فيه، فإنكم إن اتبعتموه ولم تماروا فيه سلمتم، وإن لم تفعلوا هلكتم)[٥].

وبدهيٌّ أنه لا أحد يجهل معنى الرؤية، فالسؤال عن المعنى حينئذ لا يراد به إلا معرفة الكيف.

٣ ـ أن من السلف من يطلق نفي المعنى ويريد نفي الإدراك التام للمعنى، ومن ذلك قول إسحاق بن راهويه رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال شيخ الإسلام: (وذكر أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب السُّنَّة له قال: وفيما أجازني جدي رَحِمَهُ اللَّهُ قال: قال إسحاق بن راهويه: إن الله تبارك وتعالى

---

(١) طبقات الحنابلة (١/ ١٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٠٥).

(٣) فتح الباري لابن رجب (٢/ ١٥٦).

(٤) هو: يزيد بن هارون رَحِمَهُ اللَّهُ أحد رواة الحديث.

(٥) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٠٩).

وصف نفسه في كتابه بصفات استغنى الخلق كلهم عن أن يصفوه بغير ما وصف به نفسه، وأجمله في كتابه، فإنما فسر النبي معنى إرادة الله تبارك وتعالى، قال الله في كتابه حيث ذكر عيسى ابن مريم، فقال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] وقال في محكم كتابه: ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال في آيات كثيرة: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾، وقال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾، **وكل ما وصف الله به نفسه من الصفات التي ذكرناها مما هي موجودة في القرآن، وما لم نذكر فهو كما ذكر**، وإنما يلزم العباد الاستسلام لذلك والتعبد، لا نزيل صفة مما وصف الله به نفسه، أو وصف الرسول عن جهته، لا بكلام ولا بإرادة، إنما يلزم المسلم الأداء، ويوقن بقلبه أن ما وصف به نفسه في القرآن إنما هي صفاته، ولا يعقل نبي مرسل ولا ملك مقرب تلك الصفات إلا بالأسماء التي عرَّفهم الرب تبارك وتعالى، **فأما أن يدرك أحد من بني آدم معنى تلك الصفات فلا يدركه أحد**، وذلك أن الله تعالى إنما وصف من صفاته **قدر ما تحتمله عقول** ذوي الألباب؛ ليكون إيمانهم بذلك ومعرفتهم بأنه الموصوف بما وصف به نفسه، ولا يعقل أحد منتهاه، **ولا منتهى صفاته**، وإنما يلزم المسلم أن يثبت معرفة صفات الله بالاتباع والاستسلام كما جاء، **فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول: إنما أصف ما قال الله ولا أدري ما معاني ذلك، حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية: يده نعمة**، ويحتج بقوله: ﴿أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١] ونحو ذلك، فقد ضلَّ سواء السبيل. هذا محض كلام الجهمية حيث يؤمنون بجميع ما وصفنا من صفات الله، **ثم يحرِّفون معنى الصفات عن جهتها التي وصف الله بها نفسه**، حتى يقولوا: معنى السميع هو البصير، ومعنى البصير هو السميع، ويجعلون اليد يد نعمة، وأشباه ذلك يحرفونها عن جهتها؛ لأنهم هم المعطلة)[1].

---

(١) التسعينية (٢/ ٤٢٢).

فقوله أولاً: (ولا يعقل نبي مرسل ولا ملك مقرب تلك الصفات إلا بالأسماء التي عرفهم الرب تبارك وتعالى، **فأما أن يدرك أحد من بني آدم معنى تلك الصفات فلا يدركه أحد)** يريد تمام المعنى، بدلالة أمرين:

الأول: قوله مفسِّراً وموضِّحاً: (ولا يعقل أحد منتهاه، ولا منتهى صفاته)، ومنتهى الصفة هو حقيقتها وكيفية اتصاف الله بها، وهذا يدل على أن أصل معناها معلوم.

والثاني: أنه جعل هذا عامّاً في جميع الصفات، ما ذكره وما لم يذكره، وقد ذكر السمع والبصر، وهما من الصفات المعلومة المعنى عند أهل التفويض!

وأما قوله آخراً: (**فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول: إنما أصف ما قال الله ولا أدري ما معاني ذلك**، حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية: يده نعمة... حتى يقولوا: معنى السميع هو البصير، ومعنى البصير هو السميع) فهذا هو التفويض المذموم، الذي يراد به نفي المعنى بالكلية، حتى لا يُدرى الفرق بين السميع والبصير، واليد والوجه، وغير ذلك، وقد ذكر إسحاق أن هذا يفضي إلى قول الجهمية في ترك المعاني الحقة التي يدل عليها النص إلى اختراع معان أخر.

وصدق إسحاق رَحِمَهُ اللَّهُ، فإن المتأخرين قالوا: إن قول السلف أسلم، وقول الخلف أعلم وأحكم! لاعتقادهم أن قول السلف إثبات ألفاظ بلا معان، بمنزلة الحروف المقطعة، ولهذا آثروا التأويل على التفويض، وأفضى الأمر إلى أن قالوا بمعنى قول الجهمية: يده نعمة أو قدرة!

وقوله: (ثم يحرفون **معنى الصفات عن جهتها** التي وصف الله بها نفسه) فيه أن (معنى الصفات) له جهة ثابتة، وهو المعنى الحقيقي الموافق للفظ المنزل، على خلاف ما ادعته الجهمية من المعاني التي يسمونها تأويلاً وهي عين التحريف.

ومن هذا الباب قول الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (**معتقدين أنها صفات لله تعالى**

استأثر الله بعلم حقائقها، وأنها لا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته المقدسة لا تماثل ذوات المخلوقين)[١].

فتمام المعنى، وحقيقة اتصاف الله بالصفة، كل ذلك مما يفوّض.

٤ ـ ومن الأئمة من ينفي الخوض في المعنى، كما تقدم في قول ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: (**ولا خوض في معانيها** ولا ضرب مثل من الأمثال لها).

وهذا حق، فإن الخوض في ذلك مذموم، وهذا لا ينفي إثبات أصل المعنى.

وليعلم أن من الخوض المذموم ما يسلكه المفوضة اليوم من التنقير والتفتيش والسؤال عن معنى اليد والنزول ونحو ذلك، ولا يكتفون بأصل المعنى، بل يطرحون اللوازم، وخصائص اتصاف المخلوقين بهذه الصفات، وهذا خوض وتكلف مذموم، لا ينبغي أن يجاروا فيه.

٥ ـ أن يراد نفي العلم بمعنى ما أشكل عليه، دون ما لم يشكل، وهذا كما تقدم في قول ابن قدامة: (**وما أشكل من ذلك** وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله).

وقول ابن رجب: (**وما أشكل فهمه من ذلك**، فإنه يقال فيه ما مدح الله الراسخين من أهل العلم، أنهم يقولون عند المتشابهات: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. وما أمر به رسول الله في متشابه الكتاب، أنه يرد إلى عالمه، والله يقول الحق ويهدي السبيل).

وقوله أيضاً: (**وما أشكل فهمه منها، وقصر العقل عن إدراكه وُكل إلى عالمه**).

وهذا حق أيضاً، فإن من تكلم في ما أشكل عليه بغير بينة، فقد قال على الله بغير علم، وليس في هذا التعبير أن غيره من العلماء لا يعرفون معناه، أو أنه لا يمكن لأحد معرفة معناه.

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٠/٥٠٦).

ثالثاً: الإمرار كما جاءت:

وهذا مشهور عن جماعة من السلف، أعني قولهم: أمروها كما جاءت، كما قال الوليد بن مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (سألت الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية، فقالوا: أمرّوها كما جاءت بلا كيف)(١).

وقال الأوزاعي: (كان الزهري ومكحول يقولان: أمرّوا الأحاديث كما جاءت)(٢).

وقال المروذي: (سألت أبا عبد الله عن أحاديث الصفات قال: نمرُّها كما جاءت)(٣).

وقال المروذي: (سألت أبا عبد الله: يضع قدمه؟ فقال: نمرها كما جاءت)(٤).

وهذا لا حجة فيه لأهل التفويض من وجوه:

الأول: أنه ليس في هذا اللفظ أنهم لا يعرفون المعنى، بل المراد ترك الزيادة على الوارد، فيمرّ النص كما جاء دون تأويل أو تكييف، ففيه رد على المعطلة والمشبهة.

وإذا أُمرّ اللفظ كما جاء، فقد جاء وله معنى، ولم يأت لفظاً مجرداً، ولهذا أضاف بعضهم: بلا كيف، تحذيراً من التوهمات الباطلة التي لا تكون عادة مع مجرد إثبات اللفظ، ولهذا اعتبر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الكلمة دليلاً على إثبات المعنى.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قولهم: أمروها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان فلو كانت دلالتها منتفية لكان

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٥٨٢).
(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٤٧٨).
(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٢٧).
(٤) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٣١).

الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة. وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول)[١].

الثاني: أنهم قالوا ذلك في جميع الصفات، فقد روى ابن بطة والآجري قول الوليد بن مسلم السابق هكذا: (سألت الأوزاعي والثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن الأحاديث **التي في الصفات**، وكلهم قال: أمرّوها كما جاءت بلا تفسير)[٢].

وكما تقدم في سؤال المروزي لأحمد.

فتخصيص هذا ببعض الصفات تحكّم لا دليل عليه، لا سيما ولا قائل من السلف بأن نصوص بعض الصفات توهم التشبيه، كما زعمت المفوضة.

الثالث: أنهم قالوا ذلك في غير الصفات وفيما يعلم معناه اتفاقاً، فقد سأل الوليد بن مسلم عن **الأحاديث التي فيها الرؤية**، والرؤية معلومة المعنى.

وقال المروزي: سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ عن الأحاديث التي يردّها الجهمية في الصفات **والإسراء والرؤية** وقصة العرش؟ فصححها وقال: (قد تلقتها العلماء بالقبول، تسلَّم الأخبار كما جاءت)[٣].

والإسراء والرؤية ليس فيهما ما يُجهل معناه، فعلم أن السلف لم يريدوا بهذه العبارة تفويض المعنى، وإنما أرادوا تفويض الكيف.

وقد قالوا مثل هذا في أحاديث الوعيد، **مع العلم بمعانيها**، وإنما أرادوا تعظيمها وإبقاء هيبتها في النفوس.

قال اللالكائي: (قال أبو إسحاق: وسألت الأوزاعي: هل ندع الصلاة على أحد من أهل القبلة، وإن عمل أي عمل؟ قال: لا، قال: ولا أشهد على

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٤١).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٢٤١)، والآجري في الشريعة (٣/ ١١٤٦).

(٣) أخرجه الآجري في الشريعة (٣/ ١١٥٤).

أحد بعد رسول الله ﷺ أنه في الجنة، ولأنا لأبي بكر برحمة الله أوثق مني بعذابه ألف ألف ضعف، ولا أثبت عليه الشهادة، ولأنا لأبي مسلم بعذاب الله أخوف عليه مما أرجو من رحمة الله ألف ألف ضعف ولا أثبت عليه الشهادة، قال: وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق، قلت: إنهم يقولون: إن عمر لم يخف أن يكون منافقاً حتى يسأل حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت، قال: هذا قول أهل البدع، قال: وقد قلت للزهري حين ذكر الحديث: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»، أنتم تقولون: فإن لم يكن مؤمناً ما هو؟ قال: فأنكر ذلك وكره مسألتي عنه، قال: وقد عرفت، ولكن أردت أنظر ما يقول، قال: **وإنما كانوا يحدثون بالأحاديث عن رسول الله ﷺ كما جاءت، تعظيماً** لحرمات الله، ولا يعدّون الذنوب كفراً ولا شركاً)[1].

والحاصل أن من وقف على كلام السلف علم أنهم أبعد الناس عن التفويض المدعى، وأبعد الناس عن التكلف أيضاً، بل يقفون عند ما ورد، ويفسرون ما يحتاج إلى تفسير. وأما ما عُرف معناه، فإن قراءته تفسيره، لا يُبتغى له المعاني الباطلة، من تأويلات الجهمية، أو تكييفات المشبهة.



(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٥/ ١٠٥٥).

الفصل الرابع

الرد على شبهات المفوضة

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: الجواب عن الاستدلال بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

المبحث الثاني: الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

المبحث الثالث: الجواب عن الاستدلال ببعض الآيات.

المبحث الرابع: الجواب عن الاستدلال بآية آل عمران.

المبحث الخامس: الجواب عن الاستدلال بالإجماع.

المبحث السادس: الجواب عن شبهة التجسيم.

المبحث السابع: الجواب عن المطالبة بتفسير الصفات.

المبحث الثامن: الجواب عن شبهة الحد.

المبحث التاسع: الجواب عن شبهة الحلول في الجهة.

تمهيد

تقدم أن التفويض تأويل إجمالي، يقوم على اعتقاد أن الظاهر محال على الله تعالى، ولذا يجب تأويله بصرفه عن ظاهره، ثم الإمساك عن تعيين معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ.

وقد ادعى المفوضة أن في النصوص ما يدل على هذا التفويض؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾، وقوله ﴿ٱلْغَنِىُّ﴾، والوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وأن الإجماع انعقد على وجوب التفويض، وأكدوا على أن إثبات المعنى الحقيقي للصفة يؤدي للتجسيم ولا بد، وأنه لا معنى لليد حقيقة إلا الجارحة، ولا معنى للوجه والعين والقدم إلا ذلك أيضاً، وطالبوا المثبتين بذكر المعنى الحقيقي الذي يؤمنون به، وقالوا: إن إثبات العلوّ الذاتي يلزم منه أن يكون الله محدوداً، وأن يكون حالاً في مخلوق.

فهذا جماع شبههم، وقد تقدم أن المفوضة والمؤولة اعتمدوا على أدلة عقلية ـ هي أدلتهم المعتمدة في الحقيقة ـ زعموا أنها تدل على استحالة اتصاف الله بالصفات الخبرية والاختيارية، منها دليل حدوث الأعراض والأجسام، ودليل التركيب، الذين سبق مناقشتهما في الفصل الثاني.

وقد تبين فساد هذين الدليلين، وأنهما قائمان على مقدمات باطلة، وألفاظ مجملة، ليس تحتها ما ينتج مطلوباً، كما تقدم إبطال قولهم بتقديم العقل على النقل عند ظنّ التعارض، ولهذا إذا قال المفوض: يستحيل

اتصاف الله تعالى بهذه الصفة على الحقيقة، طولب بدليل الاستحالة، ولن يخرج عن هذه الأدلة العقلية التي هي في حقيقتها شبهات ضعيفة بل فاسدة، كما قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**إن القواعد العقلية التي يدعي أهلها أنها قطعيات** لا تقبل الاحتمال، فترد لأجلها - بزعمهم - نصوص الكتاب والسُّنَّة، وتصرف عن مدلولاتها، إنما هي عند الراسخين **شبهات جهليات**، لا تساوي سماعها، ولا قراءتها، فضلاً عن أن يردّ لأجلها ما جاء عن الله ورسوله، أو يحرّف شيء من ذلك عن مواضعه.

وإنما القطعيات ما جاء عن الله ورسوله من الآيات المحكمات البينات، والنصوص الواضحات، فترد إليها المتشابهات)[1].

ولا ينبغي أن يُغتر بما يذكرونه من نقل هنا ونقل هناك، فإن العبرة بالدليل، **وإذا كان الأصل في الكلام الحقيقة، وألا ينتقل إلى المجاز إلا بقرينة صارفة**، فإنه لا قرينة عندهم إلا الاستحالة العقلية المزعومة، فليتمسك السنّي بهذا الأصل، وليعضّ عليه بالنواجذ، فإنه لا قيام لهذه الشبهات العقلية التي يسمونها أدلة وبراهين.



(١) فتح الباري لابن رجب (٥/ ١٠٥).

المبحث الأول

الجواب عن استدلالهم بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾

استدل (المفوّض) بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى:].

وقال: (وجه الدلالة: هذه الآية أصل أصيل، وركن ركين في معتقد أهل السُّنَّة والجماعة، فقد جمع الله تعالى فيها بين النفي والإثبات، فنفى المماثلة من كل وجه، فليس هناك وجه تشابه بين الخالق والمخلوق، وإن كان هناك اشتراك في الأسماء.

فمن أجرى النصوص على ظواهرها اللغوية في حق المخلوقين فقد حمل نصوص الصفات على مقتضى التشبيه)[1].

ثم ساق شيئاً مما ورد في اللغة عن اليد والوجه والساق، سيأتي بيانه في جواب الشبهة السادسة، وأورد كلاماً طويلاً عن الرازي في الاحتجاج بالآية على نفي الجسمية والتركيب، والقدح في كتاب التوحيد لابن خزيمة وتسميته كتاب الشرك، والزعم بأن الأجسام متماثلة، وقرر المفوّض أن المماثلة والمشابهة بمعنى واحد.

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول:

أننا نقول كما قال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ فلا مثل له سبحانه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، لكنا نمنع أن

---

(١) القول التمام، ص٩٥.

يكون إجراء النصوص على ظواهرها اللغوية يلزم منه تمثيل أو تشبيه، وهو لم يقم دليلاً على هذا إلا ببيان معنى اليد في اللغة وأنها الكف، والوجه: وهو مستقبل كل شيء، ونقل عن ابن منظور في تعريف الساق: (الساق من الإنسان ما بين الركبة والقدم، ومن الخيل والبغال والحمير والإبل ما فوق الوظيف) فما لنا ولهذا، فهذه ساق الإنسان والبهائم، وصنيع المعاجم ليس بيان المعنى المطلق، أو القدر المشترك، وإنما هو بيان القدر المختص غالباً، ولهذا قال: ساق الإنسان، وساق الخيل، وسبق التفريق بين القدر المشترك والقدر المختص، على أن ما نقله في الوجه يصلح أن يكون بياناً للقدر المشترك، فالوجه: مستقبل كل شيء.

والمقصود أن هذه المقدمة، وهي: (من أجرى النصوص على ظواهرها اللغوية فقد حمل النصوص على مقتضى التشبيه)، لم يسق لها دليلاً، فلا عبرة بما رتبه عليها من نتيجة.

لكن قوله: (على ظواهرها اللغوية في **حق المخلوقين**) تلبيس ظاهر، ففرق بين ظاهر اللفظ عند الإطلاق، وبين ظاهره إذا أضيف للمخلوق.

الوجه الثاني:

أن قوله: (فنفى المماثلة من كل وجه، فليس هناك وجه تشابه بين الخالق والمخلوق، وإن كان هناك اشتراك في الأسماء).

إن أراد بقوله: (فليس هناك وجه تشابه بين الخالق والمخلوق) نفيَ المماثلة، فهذا تكرار لا فائدة منه، وإن أراد أمراً زائداً فوق المماثلة، فما دليله؟

وكأنه استدرك فعاد وقال: إن المماثلة والمشابهة بمعنى واحد، فنقول: بمعنى واحدٍ، هو معنى المماثلة أم المشابهة؟!

إن الآية تنفي المماثلة، فإن كانت المشابهة بمعناها، فهي منفية، وإن كانت بمعنى زائد عليها، فما دليل نفي الزائد؟

ونحن نقول: إن بين المماثلة والمشابهة فرقاً، وإن المنفي في القرآن هو

المماثلة وما في معناها؛ كنفي الكفؤ والند والسميّ؛ وأما المشابهة فلم يرد نفيها في الكتاب أو السُّنَّة، وقد يشبه الشيء غيره من بعض الوجوه وإن كان مخالفاً له في الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان.

وهذا البياض والسواد **ضدان**، وقد شابه أحدهما الآخر في كونه (موجوداً) و(عَرَضاً) فهل يقال عن الضدين: إنهما مثلان؟!

فلفظ (التشابه) ليس مطابقاً في المعنى للفظ (التماثل) الذي ورد نفيه.

قال أبو الهلال العسكري: (إن الشئ يشبَّه بالشيء من وجه واحد، لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته)[١].

وقد دل الكتاب العزيز على هذا الفرق، في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ [البقرة: ٢٥].

قال قتادة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾: يشبه ثمر الدنيا، غيرَ أن ثمر الجنة أطيب.

ومثله عن عكرمة[٢].

وممن نبَّه على الفرق بين المثلية والتشبيه: ابن الهمام الحنفي، حيث قال: (المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه)[٣].

إذا تبيَّن هذا فنقول: المماثلة نوعان:

مماثلة من كل وجه، ومماثلة من وجه دون وجه، وكلاهما منفيتان فيما بين الخالق والمخلوق، في الذات والصفات والأفعال.

فمن قال: إن الله مثل خلقه، أو أن صفة من صفاته أو فعلاً من أفعاله، له مثيل عند خلقه، فقد وقع في التمثيل.

والتشبيه يطلق على معنيين:

---

(١) الفروق اللغوية، ص٤٤٤.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٣٩١).

(٣) المسامرة شرح المسايرة، ص٣٠٨.

١ ـ التشابه من كل وجه، فيكون مرادفاً للتمثيل، فينفى عن الله ﷻ، وهذا الذي ذمه السلف، وقالوا: من شبه الله بخلقه فقد كفر، وقالوا: التشبيه أن يقول: يد كيد، أو سمع كسمع.

٢ ـ التشابه من وجه دون وجه، بأن يشتركا في أصل معنى الصفة، دون حقيقتها، وهو تشابه في المعنى الكلي الذهني المطلق.

وهذا التشابه لازم بين كل موجودين، ولو لم يكن إلا في معنى الوجود، ولا يستلزم التمثيل المنفي عن الله، بل نفي هذا التشابه تعطيل وجحود لرب العالمين؛ فإنك إذا قلت: الله موجود وعالم وقادر وحي، ثم قلت: إن الإنسان موجود وعالم وقادر وحي، فلو لم تثبت من ذلك (أصل معنى) الوجود والعلم والقدرة والحياة، لكنت جاحداً معطلاً.

وهذا يلزم (المفوّض) في قوله: (فليس هناك وجه تشابه بين الخالق والمخلوق، وإن كان هناك اشتراك في الأسماء).

الوجه الثالث:

أنه إذا كان إثبات وجه تشابهٍ بين الخالق والمخلوق تمثيلاً، فإن (المفوّض) قد وقع في التمثيل والتناقض حين أثبت القدر المشترك في صفات المعاني التي هي عنده (كمال من كل وجه ولا توهم التشبيه) ـ ويأتي إبطال تفريقه بين الصفات في ذلك ـ.

والمقصود هنا أنه إذا كانت الآية تنفي التمثيل، وكان التشبيه مساوياً للتمثيل، لزمه أن ينفي القدر المشترك في جميع الصفات، وإلا كان ممثلاً مشبهاً.

فإما أن يقول: إن التمثيل غير التشبيه، وأن التشبيه يجوز من وجهٍ في بعض الصفات، فيبطل ما ادعاه في وجه دلالة الآية هنا.

وإما أن يقول: بل التمثيل هو التشبيه، فيكون الاشتراك ـ في جميع الصفات ـ في مجرد الاسم، فيرضى لنفسه بجهل معنى اتصاف الله بالعلم والقدرة والحياة وسائر صفات المعاني.

الوجه الرابع:

أن يقال له: قد نقلت عن السلف ما نقلت مما لا حجة فيه على تفويضك، فهلا نقلت عنهم حرفاً واحداً فيما زعمت من أنه (ليس هناك وجه تشابه بين الخالق والمخلوق)؟

أتدري من سلفك في هذا؟

إن سلفك في ذلك هم الجهمية المعطلة الذين امتحنوا الأئمة بهذه الجملة!

فقد كتب المأمون إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب كتاباً يمتحن به العلماء والفقهاء ببغداد، يلزمهم فيه بالقول بخلق القرآن، جاء فيه: (أشهد أن لا إله إلا الله أحداً فرداً لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء **ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه**).

قال الطبري: (ثم عاد إلى أحمد بن حنبل فقال له: ما تقول في القرآن؟ قال: هو كلام الله. قال: أمخلوق هو؟ قال هو كلام الله، لا أزيد عليها، فامتحنه بما في الرقعة، فلما أتى على ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ وأمسك عن: (لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه) فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر فقال: أصلحك الله إنه يقول: سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد بن حنبل: ما معنى قوله: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ قال: هو كما وصف نفسه. قال: فما معناه؟ قال: لا أدري هو كما وصف نفسه)[(١)].

فهذا سلفك، أما نحن فعلى عقيدة إمام أهل السُّنَّة أحمد بن حنبل نضر الله وجهه، يثبت العلو الذاتي، والحرف والصوت، والفعل الاختياري، ويبرأ من التشبيه والتمثيل.

والتشبيه عنده ـ وعند إسحاق، كما تقدم ـ أن يقول: يد كيد، أو سمع كسمع، فإن قال: يد، ولم يقل: كيد، فليس تشبيهاً[(٢)].

---

(١) تاريخ الطبري (٥/ ١٩٠)، وانظر: البداية والنهاية (١٠/ ٢٩٩).

(٢) انظر: ص٣٦٩، وص٢٧٧.

وتأمل! لا فرق عنده في ذلك بين **اليد والسمع!** لا كما يقول الجاهلون: إن مجرد إثبات اليد تشبيه، بخلاف السمع والبصر وصفات المعاني.

وقد بيّن أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أن قولهم: (شيء لا كالأشياء) يعني أنه لا شيء!

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (فقلنا: هو شيء؟ فقالوا: هو شيء لا كالأشياء.

فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء، قد عرف أهل العقل أنه لا شيء.

فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية)[١].

الوجه الخامس:

أن (المفوّض) نقل عن الرازي تحت هذا الدليل كلاماً فيه تقرير القول بتماثل الأجسام، ونحن سنذكر طرفاً منه مما يستدعي التعليق عليه.

قال الرازي: (اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذوات البتة؛ لأنا نرى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً ثم يسكن بعد ذلك، فالذوات باقية في الأحوال كلها على نهج واحد ونسق واحد، والصفات متعاقبة متزايلة، فثبت بهذا أن اختلاف الصفات والأعراض لا يوجب اختلاف الذوات.

إذا عرفت هذا فنقول: **الأجسام التي منها تألّف وجه الكلب والقرد مساوية للأجسام التي تألف منها وجه الإنسان والفرس**، وإنما حصل الاختلاف بسبب الأعراض القائمة، وهي الألوان والأشكال والخشونة والملاسة وحصول الشعور وعدم حصولها، فالاختلاف إنما وقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض، فأما ذوات الأجسام فهي متماثلة، إلا أن العوام لا يعرفون الفرق بين الذوات وبين الصفات، فلا جرم يقولون: إن وجه الإنسان مخالف لوجه الحمار، ولقد صدقوا فإنه حصلت تلك بسبب الشكل واللون وسائر الصفات، فأما الأجسام من حيث إنها أجسام فهي متماثلة متساوية).

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية، ص٢٠٩.

ثم قال كلاماً شنيعاً في الاستدلال على هذه القضية، وأنه ما المانع أن يكون إلٰه العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك، ومراده أن دليل بطلان إلٰهيتها هي الجسمية، وهذا كلام عظيم، وقد ذكر في غير هذا الموضع، أن الدليل على بطلان إلٰهية الشمس هو التحرك، وإلا فما الذي يمنع أن تكون إلٰهاً؟ وهذا من شؤم علم الكلام، أن لا يجد الرجل دليلاً يميز به بين الإلٰه الحق وبين الكواكب المربوبة إلا بهذا.

و(المفوّض) ينقل هذا الكلام، ويسوّد حروفه دون إنكار!

والذي يعنينا هنا قول الرازي: (والمقام الثاني: أن علماء الأصول **أقاموا البرهان القاطع على تماثل الأجسام في الذوات والحقيقة.**

وإذا ثبت هذا ظهر أنه لو كان إلٰه العالم جسماً لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام، إلا أن هذا باطل بالعقل والنقل...)[1].

قلت: على هذا فالثلج والنار متماثلان في الذات والحقيقة!

والجنة والنار متماثلان في الذات والحقيقة!

والملائكة والشياطين والإنس متماثلون في الذوات والحقيقة!

والذهب والحديد متماثلان، ولا يتميز الذهب إلا بالأعراض: الصفرة والرزانة!

ولهذا فإن الرازي كان يؤمن بالكيمياء القديمة، وأنه بالمستطاع تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب وفضة![2].

والمتكلمون من أعظم الناس إطلاقاً للدعاوى!

انظر قوله: **أقاموا البرهان القاطع!**

ألا فليعلم الغِرُّ أن الرازي الذي يدعي هنا وجود البرهان القاطع، لم يسلّم دعوى تماثل الأجسام في ثلاثة من كتبه!

---

(١) تفسير الرازي (٢٧/ ١٣١).

(٢) الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٤١٥.

(أحدها قديم، والثاني متوسط، والثالث من أواخر كتبه).

(وهي على التوالي: المباحث المشرقية، وشرح الإشارات، وشرح عيون الحكمة)[١].

قال الأستاذ صالح الزركان رحمه الله عن تماثل الأجسام: (وهذه دعوى من غير برهان إذ ما يدرينا أن الأجسام العالية تماثل الأجسام الدنيا)[٢].

قلت: وقد ذكر الرازي في المحصل ثلاثة أدلة لأصحابه على تماثل الأجسام وزيّفها جميعاً، أكتفي بالدليل الأول منها، قال: (أحدها: أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلتبس بعضها بالبعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك.

والاعتراض: أن هذه الدلالة إنما يتم وتصح في حق من تصفح جميع الأجسام، وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها. فأما قبل ذلك فليس إلا الرجم بالظن)[٣].

هذا بعض ما قال عنه في تفسيره: (البرهان القاطع)!

والآمدي اعتمد على فكرة تماثل الأجسام في كتابه (الأبكار)، ولكنه انتقدها في (غاية المرام)![٤].

قلت: ما أعظم قول مالك رحمه الله: أكلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ، لجدله!

والخطب الحقيقي هنا أنهم يبنون على هذه (القواعد المتأرجحة) مسائل عقدية عظيمة، فقد احتج الرازي في هذا الموضع الذي نقله (المفوّض) وفي أساس التقديس بتماثل الأجسام على نفي العلو والصفات الخبرية[٥].

ثم قد يعود ويبطلها في نقاشه مع الفلاسفة، كما في كتابه المباحث

---

(١) السابق، ص٢٥٠، ٤١٠.

(٢) السابق، ص٢٥٠.

(٣) المحصل، ص٣٠٤.

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٣٣١.

(٥) أساس التقديس، ص٣٢.

المشرقية وشرح عيون الحكمة، دون أن ينتبه إلى تصحيح ما أفسده هناك.

وعن دعوى تماثل الأجسام يقول ابن تيمية رحمه الله: (أصلٌ تلقوه من المعتزلة، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل.

وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذْ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم.

وهذا القول فيه من **مخالفة الحس والعقل** ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى)[1].

الوجه السادس:

أن يقال: إن السلف وأتباعهم هم أكثر الناس التزاماً بما في هذه الآية العظيمة، ولهذا ينفون عن الله المثل في ذاته وصفاته وأفعاله، وأما المتكلمون فرغم دندنتهم حول التشبيه والتجسيم إلا أن الجدل الكلامي قد قادهم إلى التشبيه والتمثيل في نهاية الأمر.

إن الرازي الذي يصف ابن خزيمة بأنه من العوام الذين لا يعرفون قاعدة تماثل الأجسام، وأن كتابه التوحيد هو كتاب الشرك، **يرى أن التماثل المنفيّ بين الله وخلقه إنما هو التماثل في الذات فحسب، وأما التماثل في الصفات فإنه غير منفي عنده!**

وقد قال هذا ضمن الكلام الذي نقله (المفوّض) هنا، والذي يبدو أنه لم ينتبه لمعناه.

قال الرازي: (ويمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر، فيقال: إما أن

(١) درء التعارض (٥/ ١٩٢).

يكون المراد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ في ماهيات الذات، **أو أن يكون المراد ليس كمثله في الصفات شيء، والثاني باطل**؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية)[(١)].

الوجه السابع:

أن هؤلاء النفاة يعرّفون المثلين بأنهما (الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له، ويمكن، ويمتنع. وقد يقال بعبارة أخرى: المثلان ما يسد أحدهما مسدّ الآخر في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعاً)[(٢)].

وعليه فمن أثبت لله تعالى الوجه واليد صفات تليق بجلاله، ولم يقل: إنها مثل وجوه أو أيدي المخلوقين في الأحكام، ولا قال: إن شيئاً منها يسد مسدّ الآخر، فقد برئ من التمثيل.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل **الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له**، ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة)[(٣)].

ونبَّه المعلمي اليماني رَحِمَهُ ٱللَّهُ على خطأ المتكلمين في جعل إثبات بعض الصفات تمثيلاً؛ لأنه مناقض لما ذكروه في ضابط التمثيل، فقال:

---

(١) تفسير الرازي (٢٧/ ١٢٩).

(٢) شرح المواقف (١/ ٤٠٤)، وانظر: شرح المقاصد (١/ ١٤٣)، المحصل، ص٣٢٨.

(٣) التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٦٩).

(مثل الشيء في لغة العرب: نظيره الذي يقوم مقامه ويسدُّ مسدَّه.

وعند أكثر المتكلمين: مشاركة في جميع الصفات النفسية. وعند أكثر المعتزلة: مشاركة في أخصِّ وصف النفس. وقال قدماء المتكلمين كما في «المواقف»: «ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة [التامة]، والعلم التام، والقدرة التامة...». قال السيِّد في «شرحه»: «قالوا: ولا يرِدُ علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ لأن المماثلة المنفية ها هنا المشاركة في أخصِّ صفات النفس، دون المشاركة في الذات والحقيقة»...

وفيها بعد ذلك [أي: في شرح المواقف]: «هل يسمَّى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلينِ باعتبار ما اشتركا فيه؟ لهم فيه تردد وخلاف، ويرجع إلى مجرد الاصطلاح...

أقول: وليس في النصوص التي ينكر المتكلمون معانيها ما يظهر منه إثباتُ مناظرة على الإطلاق بين الله عزَّ وجلَّ وغيره، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية، ولا في أخصِّ وصف النفس. فإذا حُملت المماثلة المنفية في الآية على واحد من هذه المعاني، فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لتلك النصوص منافاةٌ ما.

فأما المماثلة في بعض الصفات دون بعض، فقد علمتَ أن المتكلمين يثبتونها في الجملة. ولذلك ذكر الفخر الرازي أنه لا يصلح حملُ الآية على ما ينفي ذلك)[1].

تناقض (المفوّض) في مسألة القدر المشترك:

تقدم في أول هذا المبحث أن (المفوّض) أطلق القول بنفي المشابهة من كل وجه، وأن الاشتراك إنما هو في الأسماء، لكنه في موضع آخر أثبت القدر المشترك في صفات المعاني التي هي عنده (كمال من كل وجه ولا توهم التشبيه)، ونفاه عما عدا ذلك.

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، ص١١٤، وتقدم قول الرازي المشار إليه.

وقال: (أما ما كان من الصفات كمالاً من كل وجه، ولا يوهم التشبيه، فإنهم يثبتون لله تعالى منه المعنى الكلي المشترك...[١]. أما ما يكون المعنى الكلي المشترك فيه يقتضي التجسيم أو النقص، فلا نثبت ما يقتضي التجسيم، بل نفوضه، ومثال ذلك صفة اليد)، فإنك مهما نوعت المضاف إليه كأن تقول: يد زيد أو عمرو، أو يد النملة، أو يد الفيل، ونحو ذلك، فإن المعنى الكلي الحقيقي لجميع ذلك شيء متماثل متشابه، إذ المراد به الطرف والجارحة وآلة الأخذ والعطاء والعضو، فمن حمل لفظ: (اليد) المضاف إلى لفظ: ﴿ٱللَّهُ﴾ على معناه الحقيقي اللغوي، فقد مثَّل وشبَّه وجسَّم قطعاً).

وقال: (والسمع عنده؛ أي: الإنسان إدراك للمسموعات عن طريق آلة الأذن والدماغ، وقل مثل ذلك في البصر وسائر الصفات ـ فإذا نسبنا هذه الصفات إلى الله تعالى، كان لازماً علينا تنزيهه سبحانه عما هو من خصائص الإنسان والحيوان؛ أي: الحواس والأعضاء والأجزاء... فنقول: لله سمع؛ أي: إدراك للمسموعات على ما هي عليه).

وقال: (فالسمع مثلاً صفة كمال قطعاً، فنثبتها بمعناها الكلي، والمعنى الكلي للسمع كما سبق هو إدراك المسموعات، وهذا المقدار لا يقتضي تشبيها ولا حدوثا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن المعلوم في هذه الصفات إنما هو المعنى الكلي فقط كما سبق، أما المعنى الخاص لسمع الله فلا يعلمه إلا الله).

وقال: (إذ هذه الصفات ليست من لوازم الأجسام ولا الحدوث، بل يحكم العقل بجوازها على ما ليس جسماً)[٢].

قلت: هذا التفريق بين الصفات تفريق باطل لا دليل عليه، **والجواب عما أورده من وجوه:**

الأول: أن الزعم بأن من صفات الله تعالى ما يوهم أو يقتضي التشبيه، جناية عظيمة على النصوص، كما تقدم.

---

(١) تقدم أنه جعل (الرؤوف الرحيم) من باب المشترك اللفظي، وهذا يعني: أن صفتي الرحمة والرأفة ـ عنده ـ ليست كمالاً من كل وجه!

(٢) القول التمام، ص٨٠ ـ ٨٥.

الثاني: أنه بإثباته الاشتراك المعنوي في هذه الصفات، ينقض استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقد جعل المشابهة مساوية للتمثيل، ونفى المشابهة من كل وجه، كما تقدم.

الثالث: أنه لا فرق بين ما أثبته وما نفاه، فإنه يقال له: والسمع مهما نوعت المضاف إليه، فقلت: سمع زيد أو عمرو، أو سمع النملة، أو سمع الفيل، ونحو ذلك، (فإن المعنى الكلي الحقيقي لجميع ذلك شيء متماثل متشابه) وهو (عَرَضَ) و(كيفية نفسانية) تقوم بجارحة! تدرك بها الأصوات باستقبال الموجات الصوتية.

فإن حذفت من (القدر المشترك) ما يناسب المخلوق؛ كالعرَضيّة، وما يتعلق بالكيفيات؛ كاستقبال الموجات، فافعل ذلك في اليد، وقل: هي ما يكون بها القبض والبسط والطي والأخذ والإعطاء، ودع عنك الجارحة والطرف والعضو، وما أُشربت به من التكييف الذي تزعم أنك تفرّ منه[1].

---

(١) يلجأ المعطل إلى إدخال الكيفيات وما هو من خصائص المخلوق في (القدر المشترك) افتراء ومغالطةً وتشنيعاً، ؛ ليتوصل إلى نفي الصفة عن الله، وهذا أمر قديم، كما نبَّه عليه ابن قدامة رحمه الله في تعريف (الصوت) رادّاً على من أدخل فيه (الكيفيات) تشنيعاً؛ لينفيه عن الله. قال رحمه الله: (**وأما قوله: إن الصوت اصطكاك في الهواء أو قرع في الهواء**، فهذيان محض، ودعوى مجردة، لا يشهد بصحتها خبر، ولا معه فيها أثر، ولا أقام به حجة، ولا هو فيه على محجة، فإذا قيل له: لا نسلم أنه كذلك، فما دليله؟ فإن قال: هذا اصطلاحنا معشر المتكلمين. قلنا: فهذا أبعد من الصواب، وأقرب له إلى البطلان؛ فإنكم نبذتم الكتاب والسُّنَّة، وعاديتم الله ﷻ ورسوله، فما تكادون توفّقون لصواب، ولا ترشدون إلى حق، ولا يُقبل قولكم، ولا يلتفت إلى اصطلاحكم.

فإن قال: هذا حد، والحد لا يمنع! قلنا: ولم لا يمنع؟! وهل سمعت بدعوى تلزم الخصم الانقياد لها بمجردها، من غير ظهور صحتها، أو إقامة برهان عليها؟! فإن قال: لا يمكن إقامة البرهان عليها. قلنا: فهذا اعتراف بالعجز عن دليلها والجهل بصحتها... **ثم نقول: بل الصوت هو ما يتأتى سماعه**، وهذا هو الحد الصحيح الذي يشهد له العرف، فإن الصوت أبداً يوصف بالسماع، فتعلق السماع بالصوت؛ كتعلق الرؤية بالمرئيات، ثم ثبت بالخبر الصحيح إضافة الصوت إلى الله تبارك وتعالى، والنبي أعلم بالله تبارك وتعالى وأصدق من المتكلمين الذين لا علم لهم، ولا دين ولا دينا ولا آخرة، وإنما هم شر الخليقة الغالب عليهم الزندقة، وقد ألقى الله تعالى مقتهم في قلوب عباده، وبغضهم إليهم.

ثم لو ثبت أن الصوت في المشاهدات يكون من اصطكاك الأجرام، فلم يكون كذلك في صفات الله ﷻ؟! =

فإن قيل: وما معنى القبض والبسط؟

قيل: وما معنى الإدراك؟!

وهل هذا إلا خوض في الكيفية؟!

ونحن بحمد الله، لا نكيّف، ولا نتخيّل، ولا نتوهم، ونقطع الطمع عن كل ذلك فيما يتعلق بصفات الله.

الرابع: أن تعليله المنع بقوله: (فإن المعنى الكلي الحقيقي لجميع ذلك **شيء متماثل متشابه**) تخبطٌ ظاهر؛ فإن المعنى الكلي (الذهني) يكون متماثلاً متشابهاً، وما المحذور في هذا؟!

قلت: وقد يكون متفاضلاً، كما مر في كلام شيخ الإسلام[(١)].

الخامس: أن قوله: (صفة اليد) ينافي التفويض، فلولا أنه عقل لهذا اللفظ معنى لما أثبته صفة! إذْ كان يحتمل أن تكون (اليد) لفظة مضافة، كـ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، فليس كل ما أضيف كان صفة، كما نص هو عليه بنفسه!

= قولهم: إن ما ثبت في حقنا يكون في الغائب مثله.

قلنا: أخطأتم من وجوه ثلاثة:

أحدها: تسميتكم الله تعالى غائباً، وأسماء الله تعالى وصفاته إنما توجد من الشرع، وأنتم قبحكم الله ما وجدتم لله تعالى من تسعة وتسعين اسماً اسماً تسمونه به، حتى أحكيتم له من عندكم اسماً، ثم قد نفى الله ﷻ هذا عن نفسه فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ۝٧﴾ [الأعراف: ٧].

الثاني: أنكم رجعتم إلى التشبيه الذي نفيُه معتمدُكم في رد كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله، وجعلتم الله تعالى مقيساً على عباده، ومشابهاً لهم في صفاته وأسمائه، وهذا هو عين التشبيه، فبعداً لكم.

الثالث: أن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى [التي] سلمتموها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم.

فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك، فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم. وإن قلتم: لا تفتقر إلى ذلك، فلم احتيج إليها ههنا؟! على أن ما ثبت بالكتاب والسُّنَّة لا يُدفع بمجرد هذيان متكلمكم، ولا نترك قول رسول الله لقول مبتدع متكلف، ونحن لا نقبل قولهم فيما ليس كتاب فيه ولا سُنَّة، ولا لهم عندنا قدر ولا محل). انتهى من «تحريم النظر في كتب الكلام» ص٦٢ ـ ٦٤.

(١) انظر ما تقدم في مبحث: أصل المعنى وتمامه والقدر المشترك.

السادس: أن قوله: (إذ هذه الصفات ليست من لوازم الأجسام ولا الحدوث، بل يحكم العقل بجوازها على ما ليس جسماً).

قلنا: بل هذه الصفات لا تُعرف إلا أعراضاً تقوم بالأجسام، فإن أثبتَّها فقد أثبتَّ الأعراض، ثم هي ـ عندكم ـ **متغايرة، تُرى في الخارج لو رفع الحجاب!** كما سيأتي.

السابع: أن النقائص ليست من لوازم (القدر المشترك الكلي) بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فإنهما لا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأن كلّاً منهما له حقيقة: هي ذاته ونفسه، وماهية، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافاً ظاهراً كالسواد والبياض، فلا بد أن يشتركا في مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك، بل وفيما هو أخص من ذلك، مثل كون كل منهما لوناً وعرضاً وقائماً بغيره ونحو ذلك، وهما مع هذا مختلفان.

وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق، فمعلوم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين، ولا يمثّل بها، ولا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته، ولا مشابهة في شيء من خصائصه سبحانه عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وإذا كان المِثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له.

وإذا أُخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق، مثل مسمى الوجود والحقيقة والعالم والقادر ونحو ذلك، فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمخلوق لا يشارك مخلوقاً في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك؟! لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلاً.

والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك لا نقص فيه ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه.

وأما ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات، فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلاً، **بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة**، والله تعالى منزه عن كل نقص وعيب، وهذه معاني شريفة بسطت في غير هذا الموضع)[١].



(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٦٩).

المبحث الثاني

الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى:
﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾

استدل (المفوّض) بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، وقال:

(وجه الدلالة في الآية أن الله تعالى واحد في ذاته، واحد في صفاته، فلا يجوز أن يكون له شريك في صفاته. والقول بأن **المعاني متحدة** في قولنا: (يد الله) و(يد زيد) نقض لحقيقة التوحيد)(١).

ونقل عن البيضاوي في تفسيره: (وأحد بدل أو خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على جميع صفات الكمال؛ إذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما؛ كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها؛ كوجوب الوجود، والقدرة الذاتية، والحكمة التامة المقتضية للألوهية)(٢).

ونقل عن ابن عادل: (أن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ يقتضي الوحدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء)(٣).

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول:

أن هذا من الجهل بمذهب أهل الإثبات أو الكذب عليهم؛ فإنهم لا

---

(١) القول التمام، ص١٠٨.

(٢) تفسير البيضاوي (١/ ٥٤٧).

(٣) تقدم نقله بتمامه في الفصل الأول في الكلام على دليل التركيب.

يقولون: (بأن المعاني متحدة في قولنا يد الله) و(يد زيد))!

بل يقولون: إن يد الله تعالى صفة من صفاته، عظيمة كريمة، لا يلحقها نقص، ولا يجوز عليها الفناء، وليس لوجودها مبدأ، وأما يد زيد فإنها يد مخلوقة من عدم، ويلحقها الفناء، وهي ناقصة كنقص زيد.

ومن قال: إن المعاني متحدة بين (يد الله) و(يد زيد) فهو مشبِّه ممثِّل.

وكان يكفينا هذا الوجه في الجواب، لكنا سنبيِّن ما في كلامه ونقله من الجهل والتناقض.

الوجه الثاني:

أنه إن أراد باتحاد المعاني: ما تقدم من إثبات القدر المشترك، فليس فيه أن المعاني متحدة، بل غايته إثبات أصل المعنى، وهو المعنى الكلي الذي هو ضرورة لفهم الخطاب، وإلا لكان السامع لقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ لا يدري هل قال: يد أو وجه أو قال: بيت الله، أو ناقة الله. وقد تقدم أن إثبات هذا القدر المشترك لا يستلزم التمثيل أو التشبيه المحذور.

الوجه الثالث:

أن المفوّض جعل القول (بأن المعاني متحدة في قولنا: (يد الله) و(يد زيد) نقضاً لحقيقة التوحيد) فإن أراد المعنى الكلي المشترك، فقد نقض توحيده؛ لأنه صرح بوجود هذا المعنى الكلي المشترك في الصفات التي هي كمال من كل وجه، فيكون مذهبه أن (المعاني متحدة في قدرة الله) و(قدرة زيد).

فإن قال: أنا أثبت القدر المشترك في صفات المعاني، وليس في الصفات التي هي فينا أبعاض.

قيل له: هذا نقض لدليلك؛ فإنه إذا كان إثبات المعنى المشترك، مناقضاً للآية، فلا فرق بين صفة وأخرى.

وإن لم يكن مناقضاً للآية ـ وهو الحق ـ فلا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، وقد تقدم بيانه في جواب الشبهة الماضية).

الوجه الرابع:

أنه تقدم أن أصحابك لا يمنعون التشبيه في الصفات، وأنت نقلت كلام الرازي مقرّاً له، فأنتم أول من يخالف الآية، وينقض التوحيد.

الوجه الخامس:

أن قول البيضاوي: (الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد)، وقول ابن عادل: إن الوحدانية التامة تنافي التركيب من الأعضاء، قول لا دليل عليه، وهو مخالف للّغة والشرع.

وهذه حجة قديمة للجهمية أرادوا بها نفي الصفات، ولهذا قال الإمام أحمد في الرد عليهم: (وقد سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر: ١١]، وقد كان هذا الذي سماه الله وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيداً بجميع صفاته، **فكذلك الله تعالى وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد**)[1].

وأهل اللغة يسمّون الرجل واحداً مع أنه جسم مركب من أعضاء تقبل الانقسام، ويقال: رجل واحد، وبيت واحد، وجبل واحد، وشجرة واحدة وإن كان لها أغصان.

وأما القرآن ففيه من إطلاق (الواحد) على المركب القابل للانقسام والتجزئة، ما لا يخفى على أهل القرآن.

(قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ﴾ [النساء: ١١] فوصف المرأة بأنها واحدة، وهذا جسم موصوف بالوحدة حيث لم يكن لها نظير في كونه بنتاً لهذا الميت، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ﴾ [يوسف: ٣٦] الآيات، وقال تعالى: ﴿قَالُوا۟

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية، ص٢٨٤.

يَتَأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ﴾ [يوسف: ٧٨]. . .

وقال تعالى: ﴿فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ﴾ إلى قوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَتَأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ﴾ [القصص: ٢٥، ٢٦] وقد قال تعالى: ﴿بَعَثْنَـٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَـٰذِهِۦٓ﴾ [الكهف: ١٩] وقال تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢] وقال تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَـٰبٍ﴾ [الكهف: ٣٢] وقال: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] وقال تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة: ٢٦٦] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ﴾ في موضعين)[١].

وكذلك السُّنَّة فيها ما لا يحصى من ذلك؛ كقوله: (إذا قاتل أحدكم. . . وإذا أوى أحدكم. . . وأيعجز أحدكم. . . والثوب الواحد)[٢].

و(الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص، بل لا يحمله إلا على تلك اللغة.

فإذا كان من أهل الكلام من قد اصطلح في لفظ الواحد والأحد والجسم وغير ذلك من الألفاظ على معان عنوها بها، إما من المعنى اللغوي، أو أعم، أو مغايراً له، **لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو،** بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه القرآن بلغته. ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلم عن مواضعه)[٣].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/١٦٦).

(٢) انظر: السابق (٣/١٦٨ ـ ١٩١) وقد ذكر ﷺ ستين حديثاً في ذلك.

(٣) السابق (٣/١٩٢).

وتقدم قول ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والأحد هو الواحد في إلٰهيته وربوبيته، وفسره أهل الكلام بما لا يتجزأ ولا ينقسم، فإن أريد بذلك أنه ليس مؤلفاً مركباً من أجزاء متفرقة فصحيح، أو أنه غير قابل للقسمة فصحيح، وإن أريد أنه لا يتميز منه شيء عن شيء وهو المراد بالمجسم عندهم، فباطل)[1].

الوجه السادس:

أنه إذا كان (الأحد) هو الذي لا ينقسم، أو هو غير المركب، كان معنى قوله تعالى في نفس السورة: (ولم يكن له كفؤاً أحد): ولم يكن (الشيء الذي لا ينقسم كفؤاً) أو: (ولم يكن ما ليس جسماً كفؤاً له)، والذي لا ينقسم عندهم هو الجوهر الفرد!

(فيكون المعنى: لم يكن الجوهر الفرد كفواً له، وأما سائر الموجودات فلم ينف مكافأتها له)[2].

هذا على القول بوجود الجوهر الفرد!

فإن لم يوجد، فقد تعطل نفي المكافأة.

الوجه السابع:

أنه تقدم أن الأشعري وجماعة من أصحابه يثبتون الوجه واليدين صفات لله تعالى، وأن الأشعري يثبتها على الحقيقة لا على المجاز، فعلى هذا يكون هؤلاء ناقضين لتوحيدهم!



---

(١) انظر: ص٤٢٠.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/١٩٩).

المبحث الثالث

الجواب عن استدلالهم ببعض الآيات

استدل (المفوّض) على تفويضه بثلاث آيات:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]:

وقال: (الصمد هو الذي تحتاج إليه الخلائق قاطبة، وهو سبحانه منزه عن الحاجة إلى عرش يستقر عليه، أو حيِّز يحويه، أو جهة يكون فيها، أو آلة يعمل بها...).

وجوابه: أن الله تعالى له الغنى المطلق، فلا يحتاج إلى شيء من خلقه، لا إلى عرش، ولا غيره، وهو سبحانه لا يحويه ولا يحيط به شيء من خلقه، وليس هو في شيء من خلقه، لا جهة ولا غيرها، وسيأتي الكلام على الجهة، وتقدم نقض دليل التركيب، وبيانُ أن إثبات الصفات الخبرية على الحقيقة لا محذور فيه، وأن هذه الصفات ليست أجزاء، كما تقدم بيان ما في لفظ الجزء والافتقار من الإجمال، فراجعه[1].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فظهر أن اسم (الأحد) يوجب تنزيهه عما يجب نفيه عنه من التشبيه ومماثلة غيره له في شيء من الأشياء، واسمه ﴿ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق ونحو ذلك مما ينافي كمال صمديته، تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وأما ما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه

(١) انظر: ص١٤٨.

التي يجعلون نفيها تنزيهاً وإثباتها تشبيهاً، ومن نفي حدّه وعلوه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه، يجعلون نفيها تنزيهاً ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً، فهذا باطل)[١].

٢ ـ واستدل بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: ١٥]:

وذكر حجة التركيب، وأنه لو كان مركباً من الأجزاء والأعضاء لكان محتاجاً إليها، وقد تقدم إبطال هذه الحجة من أساسها وبيان ما في ألفاظها من الإجمال، وأن طرد هذه الشبهة يؤدي إلى نفي جميع الصفات، فإن النفاة يقولون: لو كان له علم وقدرة، لكان محتاجاً لقدرته، ولعلمه، ولو كان له سمع لكان محتاجاً لسمعه، وهذا سخف من القول، فإن الصفات اللازمة لا تفارق الذات، ولا يقال إن الذات محتاجة إليها أو هي محتاجة إلى الذات[٢].

تنبيه: نقل المفوّض تحت هذه الآية قول الرازي: (ولو كان مركباً من الأجزاء والأبعاض لكان محتاجاً إليها، وذلك يمنع من كونه غنيّاً على الإطلاق، فثبت بهذه الوجوه أن القول بإثبات الأعضاء والأجزاء لله محال)[٣].

وقد يُظن أن الرازي ثابت على موقفه هذا من الصفات الخبرية، وهذا خلاف الواقع، فإنه توقف في الصفات الخبرية في بعض كتبه المتأخرة؛ كالمحصّل، ولم ينفها!

قال الرازي بعد ذكر خلاف الأشاعرة في إثبات صفات غير السبع، وأن الأشعري أثبت اليد والوجه والاستواء: (والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا نفيها، فيجب التوقف)[٤].

فلو كان الدليل العقلي ناهضاً عنده لإبطالها لما قال ذلك.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٦٦).
(٢) انظر: ص١٤٨.
(٣) تفسير الرازي (٢٦/ ٢٠١).
(٤) المحصّل، ص٤٣٨.

وأما كونه لم يثبتها؛ فلأنه يعتمد الدليل العقلي في هذه المطالب!

والمقصود ألا تغتر بزخارف أقوال المتكلمين، وشبهاتهم العقلية.

حججٌ تهافتُ كالزجاج تخالها حقّاً وكل كاسر مكسور

٣ ـ واستدل (المفوّض) بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]:

وقال: (ومن شبَّه الله بخلقه في حقائق صفاته فقد اتخذ لله أنداداً من دون الله)[١].

فيقال له: ما معنى (شبَّه الله بخلقه في حقائق صفاته)؟

فإن قال: أردت القدر المشترك الذي تثبتونه.

قلنا: قد أثبته أنت ـ كذلك ـ في بعض الصفات، فحقَّ عليك أنك اتخذت لله أنداداً.

وقد تقدم أن إثبات هذا القدر لا يستلزم تمثيلاً ولا تشبيهاً.

فإن قال: بل أردت المشابهة في تمام المعنى والحقيقة.

فنقول: هذا حق، وأهل السُّنَّة أعظم الناس تنزيهاً وإجلالاً لربهم تبارك وتعالى، وهم يقولون بنفي هذا التشبيه في الذات والصفات والأفعال، على عكس حال أصحابك، كما تقدم.



(١) القول التمام، ص١١٤.

المبحث الرابع

الجواب عن استدلالهم بآية آل عمران

استدل المفوّضة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

قالوا: يدخل في المتشابه: آيات الصفات التي يوهم ظاهرها التشبيه، وقد ذم الله من اتبع المتشابه، وثبت في الصحيحين عن عائشة قالت: تلا رسول الله ﷺ ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧] قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم**»[(١)].

قالوا: وقد اختار الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ جمع منهم ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء وابن قدامة وغيرهم.

وإذا كان الراسخون في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، كان هذا دليلاً على صحة مذهب التفويض.

قلت: استدلالهم مبني مقدمات:

١ ـ أن نصوص الصفات الخبرية والفعلية الاختيارية من المتشابه.

---

(١) رواه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٦٦٥).

٢ ـ أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله.

٣ ـ أن التأويل هنا بمعنى معرفة المعنى.

والنتيجة: أن نصوص الصفات الخبرية والفعلية الاختيارية لا يعلم معناها إلا الله.

وهذه المقدمات إذا اجتمعت على هذا النحو، فهي فاسدة، والنتيجة أفسد منها، وبيان ذلك **من وجوه:**

الوجه الأول:

أنه لا دليل على أن آيات الصفات من المتشابه، ولا قائل بهذا من السلف(١).

وقد ذكر ابن جرير رحمه الله خمسة أقوال في المتشابه ليس فيها تعرض لآيات الصفات، وأوصلها ابن الجوزي رحمه الله إلى سبعة أقوال ليس فيها تعرض لذلك أيضاً.

قال ابن الجوزي رحمه الله: (﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ المحكم: المتقن المبيّن، وفي المراد به هاهنا ثمانية أقوال:

أحدها: أنه الناسخ، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، والسدِّي، في آخرين.

والثاني: أنه الحلال والحرام، روي عن ابن عباس، ومجاهد.

والثالث: أنه ما علم العلماء تأويله. روي عن جابر بن عبد الله.

والرابع: أنه الذي لم يُنسخ، قاله الضحاك.

والخامس: أنه ما لم تتكرر ألفاظه، قاله ابن زيد.

---

(١) قال (المفوّض) ص١٢٣: (كل من قال بأن نصوص الصفات لا تفسر، أو لا يتكلم في معناها، أو يفوّض معناها إلى الله، أو لا كيف ولا معنى، ونحو ذلك من العبارات، **فإنه قائل بأن نصوص الصفات الخبرية من المتشابه، وإن لم يصرح بفظ التشابه)**.

قلت: تأمّل هذا التقعيد للكذب، وتأمل تخصيص الصفات الخبرية! مع أن السلف لم يخصوها بذلك، بل قالوا: هذا في الرؤية والسمع والبصر وفي نصوص الوعيد.

والسادس: أنه ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد. وقال الشافعي وابن الأنباري: هو ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً.

والسابع: أنه جميع القرآن غير الحروف المقطعة.

والثامن: أنه الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والحلال والحرام، ذكر هذا والذي قبله القاضي أبو يعلى.

وأُمّ الكتاب أصله، قاله ابن عباس، وابن جبير، فكأنه قال: هن أصل الكتاب اللواتي يُعمل عليهن في الأحكام، ومجمع الحلال والحرام.

وفي المتشابه سبعة أقوال:

أحدها: أنه المنسوخ، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، والسدي في آخرين.

والثاني: أنه ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل؛ كقيام الساعة، روي عن جابر بن عبد الله.

والثالث: أنه الحروف المقطعة؛ كقوله: «ألم» ونحو ذلك، قاله ابن عباس.

والرابع: أنه ما اشتبهت معانيه، قاله مجاهد.

والخامس: أنه ما تكررت ألفاظه، قاله ابن زيد.

والسادس: أنه ما احتمل من التأويل وجوهاً. وقال ابن الأنباري: المحكم ما لا يحتمل التأويلات، ولا يخفى على مميّز، والمتشابه: الذي تعتوره تأويلات.

والسابع: أنه القصص والأمثال، ذكره القاضي أبو يعلى)[١].

وهذه الأقوال السبعة ليس فيها تعرض لمسألة الصفات، وهي تدور بين أمرين:

---

(١) زاد المسير (١/ ٣٥٠).

الأول: أن يكون المتشابه متشابهاً نسبيّاً، وهو ما احتمل الدلالة على أكثر من معنى، أو تشابهت ألفاظه كالقصص والأمثال المتشابهة.

الثاني: أن يكون المتشابه متشابهاً حقيقيّاً لا يعلمه إلا الله، كوقت الساعة.

ولم تخرج أقوال السلف في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى عن هذا، ولم يقل واحد منهم إن آيات الصفات من ذلك.

والعجب أن (المفوّض) رغم استدلاله بهذه الآية، لم يستطع أن ينقل عن أحد من السلف أن آيات الصفات من المتشابه، وقد نقل ستة أقوال في المتشابه عن الرازي، ليس منها أن آيات الصفات من المتشابه!

وإذا بطلت المقدمة الأولى، فقد بطل دليله.

وقد جزم ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ بأن المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله هو من نحو الخبر عن وقت مَخْرج عيسى ابن مريم، ووقت طُلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وأن ما عدا ذلك محكم.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقال آخرون بل المحكم من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، **وذلك نحو الخبر عن وقت مَخْرج عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك، فإن ذلك لا يعلمه أحدٌ**. وقالوا: إنما سمى الله من آي الكتاب (المتشابه)، الحروف المقطّعة التي في أوائل بعض سور القرآن، من نحو: ﴿الٓمٓ﴾ و﴿الٓمٓصٓ﴾، و﴿الٓمٓرٰ﴾، و﴿الٓرٰ﴾، وما أشبه ذلك؛ لأنهن متشابهات في الألفاظ، وموافقات حروف حساب الجمَّل. وكان قومٌ من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طَمِعوا أن يدركوا من قِبَلها معرفة مدّة الإسلام وأهله، ويعلموا نهايةَ أُكْلِ [مدة العمر] محمد وأمته، فأكذب الله أحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أنّ ما ابتغوا علمه من ذلك من قِبَل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله.

قال أبو جعفر: وهذا قولٌ ذُكر عن جابر بن عبد الله بن رئاب: أن هذه الآية نزلت فيه، وقد ذكرنا الرواية بذلك عنه وعن غيره ممن قال نحو مقالته، في تأويل ذلك في تفسير قوله: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ١، ٢].

قال أبو جعفر: وهذا القول الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية، **وذلك أن جميع ما أنزل الله ﷻ من آي القرآن على رسوله ﷺ، فإنما أنزله عليه بياناً له ولأمته وهدًى للعالمين، وغيرُ جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجةُ، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل**... والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه، هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية؛ فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا. وذلك هو العلم الذي استأثر الله جلَّ ثناؤه به دون خلقه، فحجبه عنهم. وذلك وما أشبهه، هو المعنى الذي طلبت اليهودُ معرفته في مدّة محمد ﷺ وأمته من قبل قوله: (ألم) و(ألمص) و(ألر) و(ألمر) ونحو ذلك من الحروف المقطّعة المتشابهات، التي أخبر الله جلَّ ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله.

فإذْ كان المتشابه هو ما وصفنا، فكل ما عداه فمحكم؛ لأنه لن يخلو من أن يكون محكماً بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنى بسماعه عن بيانٍ يُبينه، أو يكون محكماً، وإن كان ذا وُجوه وتأويلات وتصرف في معان كثيرة، فالدلالة على المعنى المراد منه، إما من بيان الله تعالى ذكره عنه، أو بيان رسوله ﷺ لأمته، ولن يذهبَ علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بيّنّا)[1].

الوجه الثاني:

أنه لو كانت نصوص الصفات من المتشابه، للزم على قراءة الوصل أن الراسخين في العلم يعلمون معناها، والقول بالوصل قول معتبر مروي عن ابن

(١) تفسير الطبري (٦/ ١٧٤ ـ ١٨٢) مختصراً.

عباس، ومجاهد، والربيع، ومحمد بن جعفر بن الزبير، والقاسم بن محمد وغيرهم، وانتصر له جماعة من المتكلمين، منهم ابن فورك، والزمخشري[(١)].

الوجه الثالث:

أنه على قراءة الوقف، تكون الآية نصت على أن **المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، ولم تقل: إنه لا يعلم معناه إلا الله!**

وعدم العلم بالتأويل لا يستلزم عدم العلم بالمعنى؛ فالمتشابه الحقيقي الذي مضى نقله عن السلف ـ في كلام ابن جرير وابن الجوزي ـ كوقت الساعة ونزول عيسى عليه السلام **معلوم المعنى**، وإن كان لا يعلم تأويله إلا الله، وذلك أن التأويل في الكتاب والسُّنَّة جاء على معنيين:

الأول: التأويل بمعنى التفسير، ومنه قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٣٦] يعني: نبِّئنا بتفسيره؛ أي: تفسير الرؤيا، ومنه قول النبي ﷺ لابن عباس: «**اللَّهُمَّ علِّمه التأويل**»؛ يعني: التفسير.

ومنه قول الإمام ابن جرير في تفسيره: (القول في تأويل الآية)؛ أي: تفسيرها.

والثاني: التأويل بمعنى حقيقة ما يؤول إليه الشيء، ومنه قول يوسف عليه السلام: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقوله

---

(١) انظر: أضواء البيان (١/ ١٩١). والقول بالوصل هو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري، ورجحه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وقال: ليس في القرآن شيء استأثره الله بعلمه، بل وقف العلماء عليه؛ لأن الله تعالى أورد هذا مدحاً للعلماء، فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة وبطل مدحهم. وكذلك صححه سليم الرازي في التقريب، واستدل بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] قال: فأخبر أن الكتاب كله فصلت آياته وبينت، وبقوله ﷺ: «**وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس**» فدل على أن القليل من الناس يعلمها وهم الراسخون. وقال ابن الحاجب: والظاهر الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾؛ **لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد**. ووافقه العضد الإيجي، انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٦٥)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص١٠٠، التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٤١٠). ونسبه القرطبي للباقلاني وابن فورك، انظر: الأسنى (٢/ ١٦). وقال النووي رحمه الله في شرح مسلم (١٦/ ٢١٨): (والأصح الأول وأن الراسخين يعلمونه؛ **لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته**، وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد، والله أعلم).

تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]؛ يعني: أخبار يوم القيامة ووقوعها.

ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾؛ أي: لم يقع بعد.

والتأويل بهذا المعنى هو الغالب في القرآن، فينبغي أن تحمل عليه آية آل عمران.

قال الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، يحتمل أن المراد بالتأويل في هذه الآية الكريمة التفسيرُ وإدراكُ المعنى، ويحتمل أن المراد به حقيقةُ أمره التي يؤول إليها. وقد قدمنا في مقدمة هذا الكتاب أن من أنواع البيان التي ذكرنا أنّ كون أحد الاحتمالين هو الغالب في القرآن، يبيِّن أن ذلك الاحتمال الغالب هو المراد؛ لأن الحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن **الغالب في القرآن** إطلاق التأويل على حقيقة الأمر التي يؤول إليها؛ كقوله: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ الآية [الأعراف: ٥٣]، وقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٣٥﴾ [الإسراء: ٣٥]، إلى غير ذلك من الآيات. قال ابن جرير الطبري: وأصل التأويل من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع، يؤول أَوْلاً، وأوَّلته أنا صيرته إليه)[1].

الوجه الرابع:

أنه لو سلم أن نصوص الصفات أو بعضها من المتشابه، فلا يخلو من أمرين:

الأول: أن تكون من المتشابه النسبي الذي يعلمه البعض ويخفى على البعض، فالراسخون في العلم يعلمون تأويله؛ أي: معناه وتفسيره، وهذا على قراءة الوصل.

---

(١) انظر: أضواء البيان (١/١٨٩).

الثاني: أن تكون من المتشابه الحقيقي، وهو ما استأثر الله بعلمه، **فيكون المراد حقيقة ما تؤول إليه الصفات، وهو كيفياتها**، وهذا على قراءة الوقف.

فلا حجة للمفوّض على التقديرين.

وقد نقل ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ القولين في الآية ثم قال:

(ومن العلماء من فصَّل في هذا المقام، فقال: التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان:

أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: حقيقة ما أُخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على الجلالة؛ لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجليّة إلا الله عَزَّ وَجَلَّ، ويكون قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مبتدأ و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] خبره.

وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والتعبير والبيان عن الشيء كقوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٣٦] أي: بتفسيره، فإن أريد به هذا المعنى، فالوقف على: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا فيكون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالاً منهم)[1].

وحاصل هذا الوجه أن معاني الصفات معلومة للعلماء، وأن حقائقها وكيفياتها لا يعلمها إلا الله، وهذا على التسليم بأن نصوص الصفات من المتشابه.

وممن حمل المتشابه على (كيفية الصفة): الإمام أبو بكر الإسماعيلي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٧١هـ).

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ: (قرأت في رسالة الشيخ أبي بكر الإسماعيلي إلى أهل جيلان أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا على ما صح به الخبر عن رسول الله، وقد قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ١١).

ﵟظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِﵞ [البقرة: ٢١٠]، وقال: ﵟوَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢ﵞ [الفجر: ٢٢]، ونؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف، **فلو شاء الله سبحانه أن يبيِّن لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه؛ إذ كنا قد أمرنا به في قوله** ﷻ: ﵟهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧ﵞ [آل عمران: ٧])[1].

بل ذهب إلى هذا بعض المتكلمين:

قال أبو اليسر البزدوي الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٩٣هـ): (وكذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا، **معلوم بأصله متشابه بوصفه**، ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، وإنما ضلَّت المعتزلة من هذا الوجه، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات، فصاروا معطلة)[2].

وقال شمس الأئمة السرخسي الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٩٤هـ): (وأهل السُّنَّة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص؛ أي: بالآيات القطعية والدلالات اليقينية، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية، ولم يجوِّزوا الاشتغال في طلب ذلك)[3].

الوجه الخامس:

أن يقال: إذا كانت آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، فهل يعلم الرسول ﷺ معانيها، على التفصيل والإجمال أم لا؟

إن كان الأول، فقد تبيَّن أن آيات الصفات لا تدخل في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله؛ لأنه قد علِمها غير الله.

وأما الاحتمال الثاني فلا أظن مسلماً يجرؤ على القول به.

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص١٩٢

(٢) أصول البزدوي، ص١٠، ونقله الملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر، ص٦٠.

(٣) نقله الملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر، ص٦٠.

وما أجمل ما قال **ابن قتيبة** رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولسنا ممن يزعم: أنّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم.

وهذا غلط من متأوّليه على اللّغة والمعنى.

ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدلّ به على معنى أراده.

فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطّاعن مقال، وتعلّق علينا بعلّة.

وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ، لم يكن يعرف المتشابه؟!.

وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] جاز أن يعرفه الرّبّانيون من صحابته، فقد علّم عليّاً التفسير، ودعا لابن عباس فقال: «**اللَّهُمَّ علِّمه التأويل، وفقِّهه في الدين**». وروى عبد الرّزّاق عن إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس أنه قال: كلّ القرآن أعلم إلا أربعاً: غسلين، وحنانا، والأوّاه، والرّقيم.

وكان هذا من قول ابن عباس في وقت، ثمّ علم ذلك بعد.

حدثني محمد بن عبد العزيز، عن موسى بن مسعود، عن شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد قال: تعلمونه وتقولون: آمنا به.

ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين؛ لأنهم جميعاً يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

وبعد: فإنّا لم نر المفسرين توقّفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمرّوه كلّه على التفسير، حتى فسروا (الحروف المقطعة) في أوائل السّور، مثل: (الر)، و(حم)، و(طه)، وأشباه ذلك. وسترى ذلك في الحروف المشكلة، إن شاء الله)[1].

والحاصل أنه لا حجة في هذه الآية للمفوّض، سواء قيل بالوقف أو بالوصل، وسواء فسر التأويل بالتفسير أو بما يؤول إليه الشيء، وسواء كان المتشابه حقيقيّاً أو نسبيّاً، فلا حجة له فيها على كل تقدير.

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ص٦٦.

المبحث الخامس

الجواب عن استدلالهم بالإجماع

قال (المفوّض): (**وقبل أن ننقل إجماع السلف على ترك تفسير نصوص الصفات...**).

ثم حكى الإجماع على التفويض، عن الجويني، وابن قدامة، والرازي[1].

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول:

أننا لا نسلم بوجود إجماع على ترك تفسير نصوص الصفات، ولا على التفويض، وقد نقلنا عن السلف الصالح تفسيرَ ما يحتاج منها إلى تفسيرٍ؛ كالاستواء، والتجلي، والحنَان، وغير ذلك، وإثباتَهم للعلو الذاتي، والصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، وبينّا أن مراد من صرح منهم بعدم التفسير: هو ردُّ تفسيرات الجهمية والمشبهة، كما قدمنا أوجه براءة السلف من التفويض، وأن التفويض المزعوم ـ الذي يقوم على نفي الظاهر واعتقاد أنه محال ـ لا يعرف عن أحد من السلف.

الوجه الثاني:

أن المتكلمين لا يعوّل عليهم في معرفة مذهب السلف، لقلة عنايتهم بمعرفة أقوال الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم، وإنما يؤخذ مذهب السلف من النقل المباشر عنهم، ومن أتباعهم المعنيين بنقل آثارهم، وأما

---

(١) القول التمام، ص١٢٨.

المتكلمون فخبرتهم قليلة في هذا الباب، وقد يحكون ما يظنونه مذهباً للسلف.

وقد رأينا الرازي يجعل كتاب التوحيد لابن خزيمة، كتابَ الشرك!

ومعلومٌ أن كتاب ابن خزيمة ليس فيه إلا تقرير مذهب السلف.

وهب أنك أردت تحقيق مذهب الأشاعرة في مسألة ما، فهل يقبل نقلك حينئذ عن المعتزلة أو الكرامية؟!

وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على كلام الرازي المنقول هنا، من عدة وجوه فقال: (الوجه الثاني: أن مذهب السلف يعرف بنقل أقوالهم، أو نقل من هو خبير بأقوالهم. وما ذكره من العبارة لم ينقل عن أحد من السلف، ولا نقله من يحكي إجماع السلف. ونحن ذكرنا قطعة من أقوال السلف في هذا الباب وأقوالَ من يحكي مذاهبهم من جميع الطوائف في جواب الفتيا الحموية في الرد على الجهمية وغير ذلك، ولكن ما ذكره هذا من مذهب السلف والتفويض إنما يعرض في كلام أبي حامد ونحوه، ممن ليس لهم خبرة بكلام السلف رحمهم الله، بل ولا بكلام الرسول ﷺ، فلا يميزون بين صحيح هذا وبين ضعيفه، **ولكن ينقلون مذهب السلف بحسب اعتقادهم،** لا بأقوال السلف وما بيَّنوه وقالوه في هذا الباب.

وأقوال السلف كثيرة مشهورة في كتب أهل الحديث والآثار الذين يروونها عنهم بالأسانيد المعروفة، وكذلك في كتب التفسير، وقد صنفوا في هذا الباب مصنفات كثيرة منها من يسمي مصنفه كتاب السُّنَّة، ومنهم من يسميه الرد على الجهمية، ومنهم من يسميه الشريعة، ومنهم من يسميه الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، وفيها من الآثار الثابتة عن السلف التي بها تعرف مذاهبهم ما لا يحصى، **فمن لم تكن له معرفة بذلك مثل كثير من أهل الكلام، هذا وأمثاله إذا نقلوا مذهب السلف، نقلوا مذهباً لا يعرفونه، وعن قوم لا يعرفون ما قالوا،** ويضيفون إلى السلف ما هم بريئون منه، ويكذب عليهم فيما ينقل عنهم، كما يكذب على الرسول بتقويله ما لم يقله، أو القول بلا علم، وعلى القرآن بتحريف الكلم عن مواضعه. . .

الوجه الثالث: قوله عن مذهبهم: إنه يجب القطع أن مراد الله تعالى منها غير ظاهرها، ويجب تفويض معناها إلى الله تعالى.

فيقال: **هذا الذي لا يعرف عن أحد من السلف رحمهم الله تعالى.** لا يعرف عن أحد منهم أنه قال: يجب القطع بأن مراد الله منها غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الرب تعالى، بل المعروف عن السلف نفي تشبيهها ومماثلتها بصفات المخلوقين، وإنكارهم على الذين يقولون: يد كيدي، وقدم كقدمي، ونزول كنزولي، واستواء كاستوائي، ونحو ذلك، فهذا ثابت صريح عن غير واحد من السلف وأئمة السُّنَّة...

ولا يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال: إن مراد الله تعالى منها غير ظاهرها، فضلاً عن أن يقول: يجب القطع بشيء...

الوجه الرابع: أن **مذهبهم صريح في نقيض ما ذكره،** وأنهم كانوا يقولون: إن الله تعالى مستو على العرش، ويثبتون له الصفات الخبرية كما تواترت النقول عنهم بذلك، بضد ما حكاه هذا وأمثاله عنهم.

والوجه الخامس:

قوله: (ثم يجب تفويض معناها إلى الرب تعالى لا يجوز تأويلها).

فيقال: (السلف فوّضوا إلى الرب علم كيفيتها، كما قال مالك وربيعة: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، وكذلك قال ابن الماجشون والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم. وأما فهم معناها وتفسيرها، فلم يكن السلف ينكرونه، ولا كانوا ينكرون التأويل بهذا المعنى، وإنما أنكروا تأويلات أهل التعطيل التي هي تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون على من يتأول القرآن على غير تأويله)[١].

وأما ابن قدامة، فقد بيّنّا براءته من التفويض، وأنه من أهل الإثبات، يثبت العلو الذاتي، والحرف والصوت، وكل ما صح عن المصطفى ﷺ من أخبار الصفات، لا يفرق بين آحاد ولا متواتر، ولا يقدم عقلاً على نقل،

(١) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٣٧ ـ ٥٤٥).

والإجماع الذي نقله إنما هو في منع التأويل، وإمرار الصفات كما جاءت، وقد تقدم أن هذا الإمرار لا يعني التفويض.

الوجه السادس:

أن هذه الإجماعات التي نقلها قد تضمنت (تحريم التأويل) فهي حجة على (المفوّض) في جعله التأويل مذهباً سائغاً.

والعجب ـ والله ـ ممن ينقل الإجماع الصريح ثم يخالفه.

فقد جاء فيما نقله عن ابن قدامة: (وأما إجماع الصحابة فإن الصحابة أجمعوا على ترك التأويل بما ذكرناه عنهم، وكذلك أهل كل عصر بعدهم. . . ومن بعدهم من الأئمة قد صرحوا بالنهي عن التفسير والتأويل، وأمروا بإمرار هذه الأخبار كما جاءت، **وقد نقلنا إجماعهم عليه، فيجب اتباعه ويحرم خلافه)**.

وجاء فيما نقله عن الرازي: (فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً، لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون، ولو فعلوا ذلك لاشتهر، ونقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها، علمنا أن الخوض فيها **غير جائز)**.

فالتأويل أمر محدث، ومحرم.

وقد أجاب (المفوّض) عن هذا بأن المراد (تأويلات أهل البدع البعيدة، أما تأويلات أهل السُّنَّة من الأشاعرة والماتريدية فإنها في حدود ما ثبت قطعاً اتصاف الله به؛ كتأويل اليد في بعض النصوص بالقدرة. . . فلا وجه لذمه والتشنيع على قائله، وإن كان السكوت والتفويض أولى)[1].

قلت: تأويل اليد بالقدرة، هو عين تأويل الجهمية والمعتزلة الذي حرمه السلف، كما سبق النقل عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ، والترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ[2]، وتأويلها بالنعمة هو قول المعتزلة، كما حكاه أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد أبطل

---

(١) القول التمام، ص١٣٢.

(٢) انظر على الترتيب: ص٢٤٧، ص٢٧٧.

تأويلها بالقدرة والقوة[١].

وتأويل الاستواء بالاستيلاء، هو تأويل (المعتزلة والجهمية والحرورية) كما قال الأشعري في «الإبانة»، وعزاه للمعتزلة وحدهم في المقالات[٢].

فهذه تأويلات الأشاعرة المشهورة، وهي عين تأويلات المعتزلة[٣].

وقد شهد بذلك من خبر مذهب الأشاعرة، فقال: (ثم يأخذ الآمدي في تأويل هذه النصوص السمعية فاليدان القدرة، والعين الحفظ والرعاية، والوجه الذات... لا يكاد يخرج عما عرف عن المتأخرين من أصحابه، وأن تفسيره لأكثر هذه النصوص يختلف عما قرره الشيخ الأشعري نفسه في «اللمع» و«الإبانة») وما نقله عن ابن كلاب في (المقالات)، ولكني أشير هنا إلى أنه أيضاً **لا يكاد يختلف مع تأويل المعتزلة** لهذه النصوص نفسها، كما نجده عند عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة)[٤].

فليعلِن (المفوّض) براءته من التأويل، إن كان يرى حجية الإجماعات التي نقلها!



---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، ص٢١٨، الإبانة، ص١٢٩، ١٣٩.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ص١٥٧، ٢١١، الإبانة، ص١٠٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٦، ٢٢٨، تنزيه القرآن عن المطاعن، له، ص١٧٥، تفسير الزمخشري (٣/ ٥٤).

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٣٣٨، وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦، ٢٢٨.

المبحث السادس

الجواب عن شبهة التجسيم

وهي دعواهم أن حمل الصفات الخبرية على الحقيقة يقتضي التجسيم.

قال (المفوّض): إن إثبات الصفات الخبرية على الحقيقة يقتضي التجسيم لأنه ليس (في لغة العرب يد بمعناها الحقيقي ثم لا تكون جسماً ولا جارحة).

وقال: (فإن اليد في الحقيقة اللغوية هي الجارحة).

وقال: (إن قصدوا بقولهم حقيقة) ما يقابل المجاز فقد جمعوا في كلامهم بين أمرين:

الأول: قولهم: إن الصفات معلومة المعنى.

الثاني: قولهم بأن الصفات تحمل على الحقيقة المقابلة للمجاز.

فنقول: إنه **لا معنى حقيقي [كذا] لليد غير الجارحة المجسمة** التي لها طول وعرض وعمق وتشغل حيزاً من المكان؛ أي: أنه ينطبق عليها تعريف الجسم، وهذا المعنى مستحيل في حق الله تعالى.

فإن قالوا: هي يد بالمعنى الحقيقي اللغوي وليست جسماً ولا جارحة.

قلنا لهم: **قد جئتم بما لا يُعرف في اللغة**، فإن أصروا على قولهم بعد البيان **فهم مكابرون لا يستحقون أن يناقشوا)**[1].

---

(١) القول التمام، ص٥٦، ٥٧، ٣٠١.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول:

أنّا نمنع هذه المقدمة الفاسدة وهي أن إثبات الصفات الخبرية على الحقيقة يقتضي التجسيم، ونقول: إنه يلزم منها القدح في كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

وذلك أن هذه الصفات أثبتها الله لنفسه، وأثبتها له رسوله ﷺ، والأصل في الكلام أن يحمل على ظاهره وحقيقته، حتى يوجد الدليل الصارف، ولا صارف هنا إلا الشبهات الجهليات التي يسمونها عقليات، وقد تقدم إبطال ما يعتمد عليه المتكلمون في هذا وهو دليل حدوث الأعراض، ودليل التركيب.

الوجه الثاني:

أن قوله: (ليس في لغة العرب يد بمعناها الحقيقي ثم لا تكون جسماً ولا جارحة) ممنوع كذلك، فالجسمية والجارحة إنما استفيدت من إضافة اليد للحيوان، وأما إذا أضيفت لمن ليس كمثله شيء، فالقول فيها كالقول في الذات، فإذا لم يكن جسماً، فليست هي جسماً، ولا يقول المعطل شيئاً في الصفات الخبرية إلا لزمه مثله في الذات المتصفة بها.

وهذا المعنى وهو كون إثبات اليد والوجه على الحقيقة لا يستلزم الجارحة والجسمية، نبَّه عليه غير واحد من أهل العلم.

١ ـ **قال أبو الحسن الأشعري** رحمه الله **(ت٣٢٣هـ)**: (ويقال لهم: لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ يدين ليستا نعمتين؟

فإن قالوا: لأن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلا جارحة.

قيل لهم: ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلا جارحة؟ وإن رجعونا إلى شاهدنا أو إلى ما نجده فيما بيننا من الخلق فقالوا: اليد إذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن إلا جارحة[١].

---

(١) هذا عين ما يقوله المفوّض، لكنه أضاف خياراً ثالثاً وهو إثبات لفظ (يد) مضافة إلى الله لا يعلم هل هي نعمة أو قدرة أو قوة!

قيل لهم: إن عملتم على الشاهد وقضيتم به على الله تعالى، **فكذلك لم نجد حيّاً من الخلق إلا جسماً لحماً ودماً، فاقضوا بذلك على الله ـ تعالى عن ذلك ـ وإلا كنتم لقولكم تاركين ولاعتلالكم ناقضين.**

وإن أثبتم حيّاً لا كالأحياء منا، فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله تعالى عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي؟ وكذلك يقال لهم: لمْ تجدوا مدبراً حكيماً إلا إنساناً، ثم أثبتم أن للدنيا مدبراً حكيماً ليس كالإنسان وخالفتم الشاهد ونقضتم اعتلالكم، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين ولا **جارحتين** من أجل أن ذلك خلاف الشاهد)[1].

٢ ـ **وقال الباقلاني** رَحِمَهُ اللَّهُ **(ت٤٠٣هـ)**: (فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة **إذ كنتم لم تعقلوا يدَ صفة، ووجهَ صفة إلا جارحة.**

يقال له: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيّاً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم على الله تعالى بذلك.

وكما لا يجب متى كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً أو جسماً؛ لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك)[2].

٣ ـ وقال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: **(فإن قيل: لا تكون اليد حقيقة إلا جارحة وجسماً.**

قيل: فما تقولون [في] يدي الله تعالى؟ فإن قالوا: نقول: بمعنى القدرة.

قيل: فالقدرة لا تكون عرضاً، ولا تُعقل إلا عرضاً.

فإن قالوا: [إنما تكون عرضاً فينا].

[قلنا]: إنما تكون جارحة فينا.

وعلى ما أوَّلتم لا تبقى خصوصية لخلق الله آدم بقدرته، فإنه خلق إبليس أيضاً وسائر الكائنات بقدرته، فجوّزوا على هذا التقدير أن يقال: إن الله خلق إبليس بيديه.

---

(١) الإبانة، للأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، ص١٣٦.

(٢) تمهيد الأوائل، ص٢٩٨.

ونقض عليكم ما تقدم من أن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء، وسائر الخلق قال له: كن فكان، فإنه لا يبقى فرق أيضاً بين تلك الأشياء وبين سائر الخلق.

ولِمَ قلتم أيضاً: إن اليد إنما تكون حقيقةً هذه الجارحة، بل إنما اليد لفظ مشترك، وهي بحسب ما تضاف إليه، ومن جنس ما توصف بها، فإن كان الموصوف بها حيواناً كانت جارحة، وإن كان تمثالاً من صفراء وحجر كانت صفراء وحجر، وإن كان تمثالاً عرضاً في حائط كانت عرضاً، وإن كان ليس كمثله شيء وليس بجسم كانت ليس كمثلها شيء وليست بجسم.

فإذا قلت مثلاً: عندي صنم من نحاس له يدان ورجلان، هل بقي يفهم أن يديه ورجليه جوارح لحم ودم؟!

وإذا قلت: عندي نحت من خشب له رجلان هل يسبق إلى الذهن أنهما جارحتان أيضاً؟!

وإذا قلت: ما أجسر يد زيد على الكتابة! هل الظاهر من هذا الكلام أن يديه غير جارحتين؟ أم هل إذا قلت: إن الله ﷻ ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا عرض وخلق آدم بيده، هل يفهم ذو لب أن يديه الكريمتين جسم أو عرض أو جارحة أو شبهها شيء؟!

وكذلك إذا قلت: (قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الله)، و(إن الله ليس بأعور)، أو (حتى يضع رب العزة فيها قدمه؛ يعني: جهنم)، أو (عجب ربنا من شاب ليست له صبوة) **فكما أنه ﷻ لا يُتصور في الذهن، ولا يمثل في العقل، فكذلك يداه وسائر صفاته لا تصور في الذهن، ولا تمثل في العقل...**

وإذا كان كذلك فصفة كل شيء بحسبه، فإن سبق إلى ذهننا كيفية الموصوف وتصورناه تصورنا صفاته، وإن لم يسبق إلى ذهننا ولم نتصوره، لم يسبق إلى ذهننا فننفيه ولم نتصوره، هذا لا شك فيه.

فإن قيل: قد صار العرف أن اليد هي الجارحة المعهودة.

قلنا: وكذلك قد صار العرف أن العلم والسمع والبصر أعراضٌ قائمةٌ بأجسام، فما الفرق؟)[١].

قلت: هذا كلام عظيم يكتب بماء الذهب!

الوجه الثالث:

أن يقال للمفوّض: أين وجدت في اللغة أن حقيقة اليد الجارحة؟

لقد كرر (المفوّض) القول بأن اليد في الحقيقة اللغوية الجارحة، وأنها لا تكون إلا كذلك، ولكنه نقل عن أهل اللغة ـ كالراغب الأصفهاني والزبيدي ـ ما يضاد كلامه دون أن يشعر!

قال الراغب: (وتسمى الصائدة من الكلاب والفهود والطيور جارحة، وجمعها جوارح، إما لأنها تجرح، وإما لأنها تكسب، قال ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، **وسميت الأعضاء الكاسبة جوارح تشبيهاً بها لأحد هذين**، والاجتراح اكتساب الإثم)[٢].

أي: هذا من باب الاستعارة؛ لأن العلاقة المصحِّحة هنا هي التشبيه، والاستعارة من المجاز[٣].

وقال مرتضى الزبيدي: (﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠] (جَرَحَ) الشَّيْءَ (كَمَنع اكْتَسَبَ) وهو مجازٌ (كاجْتَرَحَ). يقال: فُلان يَجْرَحُ لعِيالِه ويَجْتَرِحُ ويَقْرِشُ ويَقْتَرِش بمعنًى. وفي التنزيل: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]؛ أَي: اكْتَسبوا. وفي الأَساس: وبِئْسَما جَرَحَتْ يَداك، واجْتَرَحَتْ؛ أَي: عَمِلتَا وأَثَّرَتَا. **وهو مُستعار من تأثيرِ الجَارِح**... (والجَوارِحُ: إناثُ الخَيْلِ)، واحدتُها جَارِحةٌ لأَنّها تُكْسِب أَرْبابَها نِتاجَها، قاله أَبو عَمرو، كذا في التهذيب.

---

(١) إثبات اليد لله سبحانه، للذهبي، ص٤٢ ـ ٤٤، ضمن مجموع رسائل بتحقيق: الدكتور عبد الله بن صالح البراك.

(٢) مفردات القرآن، ص٩٠.

(٣) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، ص٢٥٤، مختصر المعاني للتفتازاني، ص١٧٧.

(و) **من المجاز: الجَوارِحُ: (أَعْضاءُ الإنسانِ التي تَكْتَسِبُ) وهي عَوامِلُه من يَدَيْهِ ورِجْليه**، واحدتُها جارِحةٌ؛ لأنهنّ يَجْرَحن الخيرَ والشَّرَّ؛ أَي: يَكْسِبْنَه. قلت: وهو مأْخوذٌ من جَرَحَتْ يَداه واجْتَرَحَت)[١].

فأنت ترى أن تسمية **أعضاء الإنسان التي يكتسب بها ـ أي: يداه ورجلاه ـ جوارح**، هي من باب المجاز، لا الحقيقة!

هذا ما نقله (المفوّض)، ومع ذلك ظل يردد مرات: اليد حقيقتها في اللغة الجارحة!

وقد قال الزمخشري: (وبئس ما جرحت يداك، واجترحت يداك؛ أي: عملتا وأثرتا، **وهو مستعار من تأثير الجارح، ومنه جوارح الإنسان وهي عوامله من يديه ورجليه**)[٢].

فمن قال: إن حقيقة اليد في اللغة الجارحة، فقد افترى على اللغة وأهلها، ومن لم يكن حظه إلا النقل بلا فهم فليبكِ على نفسه.

وبهذا ينقلب عليه قوله: (قلنا لهم: **قد جئتم بما لا يُعرف في اللغة**، فإن أصروا على قولهم بعد البيان **فهم مكابرون لا يستحقون أن يناقشوا**).

وحاصل هذا الوجه أنا نمنع أن تكون اليد في الحقيقة هي الجارحة.

الوجه الرابع:

يقال للمفوض: أنت وسائر المثبتة للصفات تقولون: إن لله قدرة وإرادة وعلماً وسمعاً وبصراً وكلاماً وحياةً، على الحقيقة، وأنها معلومة المعنى مجهولة الكيف.

والنفاة يقولون لك: لا نعلم قدرة ولا إرادة ولا علماً ولا سمعاً ولا بصراً ولا كلاماً ولا حياةً إلا من جسم، فإن أثبتَّ هذه الصفات على الحقيقة ونفيت التجسيم فقد نقضت ما بدأت، ونفيت اللفظ وأثبت المعنى!

ويقولون لك: لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم

---

(١) تاج العروس (٦/ ٣٣٧).

(٢) أساس البلاغة (١/ ١٣٠).

والقدرة والحياة لكان محلّاً للأعراض ولزم التركيب والتجسيم والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه ويد وإصبع لزم التركيب والانقسام!

فإن قال: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسميها أعراضاً فلا يستلزم تركيباً ولا تجسيماً.

قيل له: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه ونفيتها أنت عنه على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح، ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً.

ويقال للمفوّض والمؤوّل: أي فرق بين الرحمة التي تنفيها لأنها رقة في القلب، وبين الإرادة التي تثبتها وهي ميل القلب!

فإن أثبت الإرادة على الحقيقية لزمك التجسيم الذي تفر منه ولا بد، وإن قلت: إنها مجاز خرجت من مذهبك!

وإن قلت: هي على الحقيقة، ولا أقول بالتجسيم، وصفة كل موصوف تخصه، فإرادة الله ليست كإرادة المخلوق.

قيل لك: ونحن نقول: لله رحمة، وغضب، ويد، ووجه، على الحقيقة، ولا نقول بالتجسيم، وصفاته ليست كصفات المخلوق.

وهذا الإلزام نص عليه غير واحد من أهل العلم.

١ ـ قال أبو الحسن ابن الزاغوني الحنبلي رحمه الله **(ت٥٢٧هـ)**: (ولو جاز لقائل أن يقول ذلك في السمع والوجه والبصر وأمثال ذلك من صفات الذات، لينتقل بذلك عن ظاهر الصفة فيها إلى ما سواها، بمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات، لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضاً كذلك **فإن العِلم في الشاهد عرض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة أو اكتساب**، وذلك غير لازم مثله في حق الباري؛ لأنه مخالف للشاهد في الذاتية وغير مشارك لها في إثبات ماهية، ولا مشارك لها في كمية ولا كيفية، وهذا كلام واضح جلي)[1].

(١) تقدم كلامه بتمامه، ص٣٦٢.

٢ ـ **وقال ابن القيم** رَحِمَهُ اللهُ: (وقالت طائفة أخرى: ما لم يكن ظاهره جوارح وأبعاضاً؛ كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام لا يتأول، وما كان ظاهره جوارح وأبعاضاً كالوجه واليدين والقدم فإنه يتعين تأويله لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم.

قال المثبتون: جوابنا لكم هو عين الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، فإنهم قالوا لكم: لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلّاً للأعراض ولزم التركيب والتجسيم والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه ويد وإصبع لزم التركيب والانقسام، وحينئذ فما هو جوابكم لهؤلاء نجيبكم به.

فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسميها أعراضاً فلا يستلزم تركيباً ولا تجسيماً.

قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه ونفيتموها أنتم عنه على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً.

فإن قلتم: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاض، قلنا لكم: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فإن قلتم: العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب تعالى باقية دائماً أبدية فليست أعراضاً، قلنا: **وكذلك الأبعاض هي ما جاز مفارقتها وانفصالها، وذلك في حق الرب تعالى محال، فليست أبعاضاً ولا جوارح**، فمفارقة الصفات الإلٰهية للموصوف بها مستحيل مطلقاً في النوعين، والمخلوق يجوز أن تفارقه أبعاضه وأعراضه.

فإن قلتم: إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والإصبع فهو محال، وإن كان غيره يلزم التميز ويلزم التركيب.

قلنا لكم: وإن كان السمع هو عين البصر وهما نفس العلم وهي نفس

الحياة والقدرة فهو محال، وإن تميز لزم التركيب، فما هو جواب لكم، فالجواب مشترك.

فإن قلتم: نحن نعقل صفات ليست أعراضاً تقوم بغير جسم متحيز وإن لم يكن لها نظير في الشاهد.

قلنا لكم: فاعقلوا صفات ليست بأبعاض تقوم بغير جسم وإن لم يكن له في الشاهد نظير. **ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين وأن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب والآخر لا يستلزمه.**

ولما أخذ هذا الإلزام بخناق الجهمية قالوا: الباب كله عندنا واحد ونحن ننفي الجميع.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمرين: إما هذا النفي والتعطيل، وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين...)[1].

٣ ـ **وقال العلامة الواسطي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لا ريب أنا نحن وإياهم متفقون على إثبات صفات الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام لله تعالى، ونحن قطعاً لا نعقل من الحياة إلا هذا العرض الذي يقوم بأجسامنا، **وكذلك لا نعقل من السمع والبصر إلا أعراضاً تقوم بجوارحنا**، فكما أنهم يقولون: حياته ليست بعرض، وعلمه كذلك، وبصره كذلك، هي صفات كما يليق به لا كما يليق بنا، فكذلك نقول نحن: حياته معلومة وليست مكيفة، وعلمه معلوم وليس مكيفاً، وكذلك سمعه وبصره معلومان، وليس جميع ذلك أعراضاً، بل هو كما يليق به، ومثل ذلك بعينه فوقيّته واستواؤه ونزوله، ففوقيته معلومة؛ أعني: ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر، فإنهما معلومان ولا يكيفان، كذلك فوقيته معلومة ثابتة غير مكيفة كما يليق به، واستواؤه على عرشه معلوم ثابت كثبوت السمع والبصر غير مكيف، وكذلك نزوله ثابت

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٢٦)، وانظر: مختصر الصواعق (١/ ٣٩٦).

معلوم غير مكيف بحركة وانتقال يليق بالمخلوق، بل كما يليق بعظمته وجلاله، وصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة له من حيث التكييف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصراً من وجه أعمى من وجه، مبصراً من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكييف والتحديد، وبها يحصل الجمع بين الإثبات لما وصف الله به نفسه وبين نفي التحريف والتشبيه **والوقوف**، وذلك هو مراد الله تعالى منا في إبراز صفاته لنا؛ لنعرفه بها ونؤمن بحقائقها، وننفي عنها التشبيه، ولا نعطلها بالتحريف والتأويل. ولا فرق بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر؛ لأن الكل ورد في النص.

فإن قالوا لنا في الاستواء: شبّهتم.

نقول لهم في السمع: شبهتم ووصفتم ربكم بالعرَض.

وإن قالوا: لا عرض، بل كما يليق به.

قلنا: [ما قالوا] في الاستواء والنزول واليد والوجه والقدم والضحك والتعجب من التشبيه، نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونها أعراضاً؛ كذلك نحن لا نجعلها جوارح ولا مما يوصف به المخلوق.

وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفات المخلوقين فيحتاجون إلى التأويل والتحريف، فإن فهموا في هذه الصفات ذلك، فيلزمهم أن يفهموا الصفات السبع صفات المخلوقين من الأعراض، فما يلزموننا في تلك الصفات من التشبيه والجسمية، نلزمهم في هذه الصفات من العرضية، وما ينزهون ربهم به في الصفات السبع وينفونه عنه من عوارض الجسم فيها، فكذلك نعمل في تلك الصفات التي ينسبوننا فيها إلى التشبييه، سواء بسواء، ومن أنصف عرف ما قلناه واعتقده، وقبل نصيحتنا، ودان الله بإثبات جميع صفاته، هذه، وتلك، ونفى عن جميعها التعطيل والتشبيه والتأويل والوقوف، وهذا مراد الله تعالى منا في ذلك؛ لأن هذه الصفات وتلك جاءت في موضع واحد، وهو الكتاب والسُّنَّة، فإذا أثبتنا تلك بلا تأويل، وحرَّفنا هذه وأوَّلناها، كان كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، وفي

هذا بلاغ وكفاية)[١].

٤ ـ **وقال ابن عابدين** رَحِمَهُ اللَّهُ **(١١٩٨ ـ ١٢٥٢هـ)**: (وهل وصفه تعالى بالرحمة **حقيقة أو مجاز** عن الإنعام أو عن إرادته لأنها من الأعراض النفسانية المستحيلة عليه تعالى فيراد غايتها المشهور الثاني. **والتحقيق الأول**؛ لأن الرحمة التي هي من الأعراض هي القائمة بنا، ولا يلزم كونها في حقه تعالى كذلك حتى تكون مجازاً؛ كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات، **معانيها القائمة بنا من الأعراض**، ولم يقل أحد إنها في حقه تعالى مجاز، وتمام تحقيقه مع فوائد أخر في حواشينا على شرح المنار للشارح)[٢].

٥ ـ **وقال العلامة الألوسي** رَحِمَهُ اللَّهُ **(ت١٣١٧هـ)**: (كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا، وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته، ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات المخلوقين، وأين التراب من رب الأرباب. ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما نتصف به، فليوجب كون الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ما نعلمه منها فينا ارتكاب المجاز أيضاً فيها إذا أثبتت لله تعالى، وما سمعنا أحداً قال بذلك، وما ندري ما الفرق بين هذه وتلك، وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها، فإما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها إذا نسبت إليه عزَّ شأنه، أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه. والجهل بحقيقة تلك الحقيقة[٣]؛ كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص إليه سبحانه، بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته، والعجز عن درك الإدراك إدراك، فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكماً بحتاً)[٤].

---

(١) النصيحة، ص٢٢.

(٢) حاشية ابن عابدين (١/ ٧).

(٣) الحقيقة هنا يراد بها الكيفية.

(٤) تفسير الألوسي (١/ ٦٠)، وانظر تقرير هذا الإلزام في: نجاة الخلف في اعتقاد السلف، لعثمان بن أحمد النجدي (ت١٠٩٧هـ)، ص٣٧.

قلت: رام بعضهم إثبات الفرق فقال: القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام صفات معاني، وأما اليد والوجه والقدم فصفات أعيان.

وجوابه من وجوه:

الأول: أن هذه المعاني لا تقوم في الشاهد إلا بجسم، وهي معان متغايرة، فيلزم مثبتها التجسيم والتركيب والانقسام، كما مر، فلا فرق بينها وبين الوجه واليد في لزوم المحذور من هذه الجهة.

والثاني: أن بعض الشراح من أهل مذهبه قد ذكر أن صفات المعاني يمكن رؤيتها= **محسوسة**، وأنها متغايرة الماهية، موجودة في الخارج[1]، فيلزمهم في إثباتها من التجسيم والتركيب والانقسام نظير ما ادعاه في الوجه واليد والقدم.

والثالث: أنه إن لم يلزمه ذلك في صفات المعاني من القدرة والإرادة إلخ، فإنه يلزمه ذلك في الذات.

فمن أثبت ذاتاً حقيقية موجودة في الخارج، قيل له: إنا لا نعقل **قائماً بذاته إلا جوهراً أو جسماً، ولا نعقل حيّاً عالماً قادراً إلا جسماً**، كما تقدم في كلام الباقلاني، فإن أثبتَّ هذه الذات مع نفي التجسيم، فأثبتِ الوجه واليد والقدم مع نفي التجسيم.

وإن أثبتَّ ذاتاً لا وجود لها في الخارج، بل هي معنى في الذهن، فما أثبتَّ ربّاً ولا خالقاً.

فإما إثبات الجميع، بلا تكييف ولا تعطيل، وإما نفي الجميع!

---

(١) قال الدسوقي عن صفات المعاني: (وحيث كان (القِدم) ليس معنى موجوداً، لم يكن من صفات المعاني، **فإنها معان موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب**)، وقال أيضاً: (قوله صفتان موجودتان؛ أي: في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل عنا الحجاب، فهما من صفات المعاني على هذا القول) انتهى من حاشيته على شرح أم البراهين، ص٧٦، وانظر: ص٨١، وقال البيجوري في حاشيته على متن السنوسية: (لأن المعاني صفات موجودة تمكن رؤيتها لو أزيل عنا الحجاب) انتهى، وانظر: حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، ص٤٨، ومذهب القوم أن مصحح الرؤية الوجود، قال في المواقف: (واعلم أن هذا الدليل يوجب **أن يصح رؤية كل موجود، كالأصوات والروائح** والملموسات والطعوم، والشيخ الأشعري يلتزمه). انتهى من شرح المواقف (٣/ ١٦٢).

الوجه الخامس:

أن الكلام هو في تحقيق مذهب السلف وبيان موقفهم من التفويض، وهذه الجمل الثلاث ثابتة عنهم، أعني:

١ ـ أن الصفات معلومة المعنى، كما تقدم النقل المستفيض عنهم.

٢ ـ أن الصفات تحمل على الحقيقة المقابلة للمجاز، وهذا ما صرح به جماعة كالدارمي، والأشعري، وأبو أحمد الكرَجي القصاب، والحافظ ابن منده، وقوام السُّنَّة الأصفهاني، وابن عبد البر، والذهبي، وورد في الاعتقاد القادري الذي أقره العلماء.

٣ ـ أنها صفات حقيقية، ومع ذلك فليست جوارح.

والمفوّض لا يمكنه أن ينقل حرفاً واحداً عن السلف في أن الصفات الخبرية أو غيرها محمولة على المجاز.

وما لم يفعل، فإن الأصل هو الحقيقة، ومع ذلك فإنا ننقل له تصريح كثير من الأئمة بأن الصفات ثابتة لله على الحقيقة ـ ومنهم من حكى الإجماع على ذلك ـ، ثم ننقل له نفيهم للجارحة؛ ليعلم فساد الإلزام الذي شحن به كتابه، فإثبات الصفات على الحقيقة لا يقتضي جارحة ولا تجسيماً.

أولاً: نقول عن الأئمة في كون الصفات ثابتة لله على الحقيقة المقابلة للمجاز:

١ ـ الإمام أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٣٢٣هـ):

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] على المجاز؟

قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة. ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم، فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة؛ كذلك قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين، ولا

يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة، ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازاً بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ إثبات يدين لله تعالى في **الحقيقة** غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي وهو يعني: النعمتين)[(١)].

٢ ـ الحافظ أبو أحمد الكرَجي القصاب رَحِمَهُ اللهُ **(ت بعد ٣٦٠هـ):**

قال في كتاب «السُّنَّة»: (كل صفة وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله فليست صفة مجاز، ولو كانت صفة مجاز لتحتم تأويلها ولقيل معنى البصر كذا، ومعنى السمع كذا، **ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام**، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل، علم أنها غير محمولة على المجاز وإنما هي حق بيِّن)[(٢)].

٣ ـ الحافظ ابن منده رَحِمَهُ اللهُ **(٣١٠ ـ ٣٩٥هـ):**

قال رَحِمَهُ اللهُ: (قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] أجمع أهل التأويل كابن عباس وغيره من الصحابة ومن التابعين محمد بن كعب وعبد الرحمٰن بن سابط والحسن بن أبي الحسن وعكرمة وأبو صالح وسعيد بن جبير وغيرهم أن معناه: إلى **وجه ربها** ناظرة، والآخرون نحو معناه. ومن روي عنه أن معناه أنها تنتظر الثواب فقول شاذ لا يثبت.

ومعنى **وجه الله** عَزَّ وَجَلَّ هاهنا على وجهين:

أحدهما: **وجه حقيقة**، والآخر: بمعنى الثواب.

---

(١) الإبانة، للأشعري، ص١٣٩.

(٢) نقله الذهبي في سير أعلم النبلاء (١٦/ ٢١٣)، ونقله في تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠١) بلفظ: (فهي صفة حقيقة لا مجاز).

فأما الذي هو بمعنى الوجه في الحقيقة: ما جاء عن النبي ﷺ في حديث أبي موسى وصهيب وغيرهم مما ذكروا فيه الوجه، وسؤال النبي ﷺ بوجهه جلَّ وعزَّ، واستعاذته بوجه الله، وسؤاله النظر إلى وجهه جلَّ وعزَّ، وقوله ﷺ: «**لا يسأل بوجه الله**»، وقوله: «**أضاءت السماوات بنور وجه الله**»، «**وإذا رضي** ﷻ **عن قوم أقبل عليهم بوجهه جلَّ وعزَّ**»، وكذلك قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣]، وقول الأئمة بمعنى: إلى **الوجه حقيقة** الذي وعد الله جلَّ وعزَّ ورسوله الأولياء وبشر به المؤمنين بأن ينظروا إلى وجه ربهم ﷻ.

وأما الذي هو بمعنى الثواب: فكقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله جلَّ وعزَّ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وما أشبه ذلك في القرآن، وقول النبي ﷺ: «**ما قائل يلتمس وجه الله**» وما أشبه ذلك مما جاء عن النبي ﷺ، فهو على معنى الثواب)[١].

٤ ـ الحافظ أبو عمر الطلمنكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٢٩هـ):

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]: إن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز)[٢].

٥ ـ القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٣٨٠ ـ ٤٥٨هـ):

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (دليل آخر على إبطال التأويل، وذلك أن من حمل اللفظ على ظاهره حمله على حقيقته، ومن تأوله عدل به عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفاته)[٣].

٦ ـ الإمام الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٣٦٨ ـ ٤٦٣هـ):

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قال أبو عمر: **أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات**

---

(١) الرد على الجهمية لابن منده، ت: د. علي بن ناصر الفقيهي، ص١٠١، وتقدم نقلان عنه في إثبات اليدين والوجه على الحقيقة.

(٢) نقله الذهبي في العلو، ص٢٤٦.

(٣) إبطال التأويلات، ص٧٤

الواردة كلها في القرآن والسُّنَّة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة)[١].

٧ ـ قوام السُّنَّة الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ **(ت٥٣٥هـ):**

قال رَحِمَهُ اللهُ: (ودليل آخر: أن من حمل اللفظ على ظاهره، وعلى مقتضى اللغة حمله على حقيقته، ومن تأوله عدل به عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفات الله وتعالى)[٢].

٨ ـ وقال الحافظ ابن رجب رَحِمَهُ اللهُ: (قرأت بخط الإمام الحافظ الذهبي ردّاً على من نقل الاجماع على تكفيره[٣]:

أما قوله: (أَجْمَعُوا) فما أجمعوا، بل أفتى بذلك بعض أئمة الأشاعرة ممن كفروه وكفّرهم، ولم يبدُ من الرجل أكثر مما يقوله خلق من العلماء الحنابلة والمحدثين من أن الصفات الثابتة محمولة على **الحقيقة لا على المجاز**، أعني أنها تجري على مواردها لا يعبر عنها بعبارات أخرى كما فعلته المعتزلة أو المتأخرون من الأشعرية، هذا مع أن صفاته تعالى لا يماثلها شيء)[٤].

ثانياً: التصريح بنفي الجارحة مع إثبات الصفات على الحقيقة:

قلت: ممن صرح بنفي الجارحة: الدارمي، وابن جرير الطبري، وأبو الحسن الأشعري، والسجزي، وابن الزاغوني، وابن تيمية، والواسطي، وابن القيم، والذهبي[٥]. وهؤلاء يثبتون الصفات على الحقيقة كما تقدم النقل عنهم.

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥)، ونقله الذهبي في العلو، وعلق عليه قائلاً: (صدق والله! فإنَّ من تأوَّل سائر الصفات **وحمل ما ورد منها على مجاز الكلام**، أدَّاه ذلك السَّلب إلى تعطيل الرب وأن يشابه المعدوم، كما نُقل عن حماد بن زيد أنه قال: مَثل الجهمية كقوم قالوا: في دارنا نخلة، قيل: لها سَعَف؟ قالوا: لا، قيل: فلها كَرَب؟ قالوا: لا، قيل: لها رُطَب وقِنو؟ قالوا: لا، قيل: فلها ساق؟ قالوا: لا، قيل: فما في داركم نخلة!) العلو، ص٢٥٠.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٨٢).

(٣) أي: الحافظ عبد الغني المقدسي رَحِمَهُ اللهُ.

(٤) ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤).

(٥) انظر: تفسير الطبري (٤/ ٦٣٩)، الإبانة للأشعري، ص١٣٦، رسالة السجزي لأهل زبيد، ص٢٢٩، =

وأكتفي هنا بنصين عن الإمامين الدارمي وابن القيم رحمهما الله:

١ ـ قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٨٠هـ) في رده على بشر المريسي: (وأما تشنيعك على هؤلاء المقرين بصفات الله، المؤمنين بما قال الله أنهم يتوهمون فيها **جوارح وأعضاء**، **فقد ادعيت عليهم في ذلك زوراً وباطلاً**، وأنت من أعلم الناس بما يريدون بها، إنما يثبتون منها ما أنت معطل، وبه مكذب، ولا يتوهمون فيها إلا ما عنى الله ورسوله ﷺ، ولا يدّعون **جوارح وأعضاء** كما تقوّلت عليهم)[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (فيقال لهذا المعارض: أما ما ادعيت أن قوماً يزعمون أن لله عيناً، فإنا نقوله؛ لأن الله قاله ورسوله. **وأما جارح كجارح العين من الإنسان على التركيب**، فهذا كذب ادعيته عمداً؛ لما أنك تعلم أن أحداً لا يقوله، غير أنك لا تألو ما شنعت ليكون أنجع لضلالتك في قلوب الجهال، والكذب لا يصلح منه جد ولا هزل، **فمِن أي الناس سمعت أنه قال: جارح مركب؟ فأشر إليه فإن قائله كافر**، فكم تكرر قولك: **جسم مركب، وأعضاء، وجوارح، وأجزاء**، كأنك تهول بهذا التشنيع علينا أن نكف عن وصف الله بما وصف نفسه في كتابه وما وصفه الرسول.

ونحن وإن لم نصف الله بجسم كأجسام المخلوقين، **ولا بعضو ولا بجارحة**، لكنا نصفه بما يغيظك من هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون)[2].

٢ ـ وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما الدَّأَب والنَّصَب وإثبات الجارحة فمن خصائص العبد، والله تعالى منزَّه عن ذلك متعال عنه، وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لرب العالمين، بل الصفة المضافة إلى الله لا يلحقه فيها شيء من خصائصهم، فإثباتها له كذلك لا يحتاج معه إلى تأويل، فإن الله ليس كمثله

= الإيضاح لابن الزاغوني، ص٢٨٢، النصيحة للواسطي، ص٢٤، إثبات اليد لله سبحانه، للذهبي، ص٤٢، وما سيأتي عن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في الفصل الأخير.

(١) نقض الدارمي على بشر المريسي (١/ ٣٧٤).

(٢) السابق (٢/ ٨٢٨).

شيء، وقد تقدم أن **خصائص المخلوقين غير داخلة في الاسم العام**، فضلاً عن دخولها في الاسم الخاص المضاف إلى الرب تعالى، وأنها لا يدل اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الرب تعالى صرفاً للفظ عن حقيقته، **ومن اعتقد دخولها في الاسم المضاف إلى الرب، ثم توسل بذلك إلى نفي الصفة عنه، فقد جمع بين التشبيه والتعطيل**. وأما من لم يدخلها في مسمى اللفظ الخاص، ولا أثبتها للموصوف، فقوله محض التنزيه وإثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه، فتأمل هذه النكتة، ولتكن منك على ذكر في باب الأسماء والصفات فإنها تزيل عنك الاضطراب والشبهة، والله تعالى الموفق للصواب)[١].

والحاصل أن إثبات الصفات الخبرية على الحقيقة، لا يستلزم جارحة ولا تجسيماً، وأهل السُّنَّة هم أهل التنزيه المبرؤون من التشبيه والتجسيم والتعطيل، ولله الحمد والمنة.



(١) بدائع الفوائد (٢/ ٣١٤).

المبحث السابع

الجواب عن مطالبتهم بتفسير الصفات

قال (المفوّض): قد ادعيتم أن هذه الصفات معلومة المعنى، (ففسروا لنا هذه الصفات وبينوا لنا معناها).

وقال: (هل يمكنك أن تخبرنا بمعتقدك وتعرفنا بما تعلمه إما بالحد أو بالرسم أو باللفظ أو بالإشارة)[١].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول:

أن يقال: لسنا من ادعى أن هذه الصفات معلومة المعنى، بل هذا كلام الأئمة الذين حكينا أقوالهم، والذين تدعي كذباً وزوراً أنهم لا يثبتون المعاني!

فمن الذي قال: إن الاستواء: العلو أو الارتفاع أو الاستقرار؟

ومن الذي استدل بحديث النزول على العلو، ففهم معنى النزول في لغة العرب وأنه نزول من أعلى إلى أسفل؟

ومن الذي فسر الحنَان، والتجلي والأسف، والكفاح؟

أليس هم السلف؟!

فقد فسروا ما يحتاج إلى تفسير، وأما اليد والعين والقدم، فمعلومة المعنى، لا تحتاج إلى تفسير، وإنما تحتاج إلى نفي التوهم والتكييف والتشبيه.

(١) القول التمام، ص٦٩.

بل نقول: تفسير اليد تكلف وإلحاد، كما **قال أبو عمر الزاهد المعروف بغلام ثعلب (ت٣٤٥هـ)**، وقد سئل عن قول النبي ﷺ: «**ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَقُرْبِ غِيَرِهِ**» فقال: (الحديث معروف، وروايته سُنَّة، والاعتراض بالطعن عليه بدعة، وتفسير الضحك تكلف وإلحاد، فأما قوله: «**وقُرب غِيَره**» فسرعة رحمته لكم وتغيير ما بكم من ضر)[١].

وتقدم قول الذهبي رحمه الله: (**السؤال عن النزول ما هو؟ عيٌّ؛ لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة، وإلا فالنزول والكلام والسمع والبصر والعلم والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع**)[٢].

الوجه الثاني:

قد طالبتنا بتعريف اليد بالحد أو بالرسم أو باللفظ أو بالإشارة، فنقول:

اليد: صفة ذاتية أزلية يتأتى بها الإمساك والقبض والتربية والخلق، كما دلت النصوص، وهذا تعريف بالرسم.

ولقد لجأ أصحابك إلى ذلك في تعريف القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، ولم يمكنهم تعريفها بالحد الحقيقي؛ لأن هذا هو التكييف!

قال البيجوري: ((وقدرة)؛ أي: وواجب له قدرة، فهو معطوف على الوجود، وهي لغة: القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في كبيره.

وعرفاً: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، **وهذا رسم لا حد حقيقي، وهكذا سائر التعاريف المذكورة للصفات**؛ لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته ـ أي: حقيقة ذلك ـ إلا هو)[٣].

وقال الدسوقي: (واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض، لا حدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته

---

(١) رواه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (٢/٦٩).

(٢) انظر: ص٤٠٦.

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص٦٣.

وصفاته تعالى، فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات)[١].

الوجه الثالث:

أنه لو فُرض عجزنا عن تعريف صفة من الصفات، فهذا لا يعني جهلنا بها.

وقد أورد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في تعريف العلم ستة أقوال وزيّفها، ثم قال: (والمختار أن العلم لا حد له إذ العلم صريح في وصفه مفصح عن معناه ولا عبارة أبين منه، **وعجزنا عن التحديد لا يدل على جهلنا بنفس العلم**، كما إذا سئلنا عن حد رائحة المسك، عجزنا عنه لكون العبارة عنها صريحة، ولا يدل ذلك على جهلنا)[٢].

فهل يقال للغزالي: إذا لم تعرّف العلم بالحد أو بالرسم أو بالإشارة، فأنت لا تعلم معناه؟!

فاليد معلومة، كما أن العلم معلوم، وعدم التعبير عنها لا يعني الجهل بمعناها.

والمعاني المعلومة لا تطلب من القواميس، بل قد يؤدي محاولة توضيح الواضح إلى خفاء المعنى، ولهذا يلجأ بعض أهل اللغة إلى تفسير الكلمات المعروفة بذكر أضدادها، أو يقولون: معروف.

قال العلَّامة البراك: (والتعبير عن الأسماء والمعاني التي في معاجم اللغة منه ما هو تفسير بما يختص بالمخلوق؛ كتفسير الغضب بغليان دم القلب[٣]، أو تفسير الرحمة بأنها رقة، وما أشبه ذلك، ومنها ما هو تفسير بالمعنى العام الذي يصلح أن يضاف إلى الخالق وأن يضاف إلى المخلوق،

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٩٩، وانظر: حاشية الصاوي على الخريدة، ص٤٥، حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي، ص٦٥.

(٢) المنخول من تعليقات الأصول، ص٩٨.

(٣) وهذا ليس الغضب نفسه، بل أثره، والأمور الوجدانية يصعب التعبير عنها، ويكتفى فيها بالمفهوم العام الذي ينقدح في الذهن عند سماع اللفظ، فإذا أضيفت إلى الله تعالى لزم نفي الوهم والتكييف عنها، وتنزيهها عما هو من خصائص المخلوقات.

كما إذا قيل: العلم ضد الجهل، والحياة ضد الموت، والسمع إدراك الأصوات، والبصر إدراك المرئيات، وكثير من المعاني يصعب التعبير عنها بحد جامع مانع لكنها معقولة، مثل المحبة والبغض، بل الحياة والسمع والبصر إنما تفسر بذكر أضدادها ومقتضياتها اللازمة لها، ولا يعني ذلك نفي حقائقها)[(١)].

ثم نقول: السؤال عن اليد أورده الأئمة وأجابوا عنه:

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ: (**فإن قال لنا: ما اليدان هٰهنا؟ قلنا له: هما اليدان اللتان تعرف الناس؛** كذلك قال ابن عباس في هذه الآية: (اليدان اليدان)، وقال النبي ﷺ: «**كلتا يديه يمين**» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا نعمة أو نعمتين، وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فنحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله، **ولا نتجاهل**، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه، **ولكنا لا نقول: كيف اليدان؟ وإن سئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عما لم يقل**)[(٢)].

وذكر قوام السُّنَّة الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ معاني اليد في لغة العرب، من القوة، والنعمة، والنصرة، والمُلك والتصرف، وأبطل أن تكون المرادة في اليد المضافة إلى الله، ثم قال: (**ومنها اليد التي هي معروفة،** فإذا لم تحتمل الأوجه التي ذكرنا لم يبق إلا اليد المعلوم كونها، المجهولة كيفيتها، ونحن نعلم يد المخلوق وكيفيتها لأنا نشاهدها ونعاينها فنعرفها، ونعلم أحوالها، **ولا نعلم كيفية يد الله تعالى لأنها لا تشبه يد المخلوق.** وعلم كيفيتها علم الغيب، ولا يعلم الغيب إلا الله تعالى، بل نعلم كونها معلومة لقوله تعالى وذكره لها فقط، ولا نعلم كيفية ذلك وتأويلها)[(٣)].

الوجه الرابع:

أن (المفوّض) قد ادعى أن (اليد في لغة العرب التي نزل بها القرآن هي

---

(١) من أجوبة الشيخ عبد الرحمٰن البراك على شبهات أهل التفويض، منشور على الإنترنت.

(٢) الاختلاف في اللفظ، ص٢٦ ـ ٢٨.

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٧٦).

العضو والجزء الذي له بداية ونهاية، وقد نص على ذلك جماعة من أهل اللغة)[١].

وهذا كذب؛ فإن غاية ما نقله تحت هذه الدعوى هو قول ابن سيده: اليد الكف، وقول أبي إسحاق: اليد من أطراف الأصابع إلى الكتف!

وعلق في هامشه بقوله: (فقوله: (من) يدل على البداية، وقوله: (إلى) يدل على النهاية).

قلت: العضو والجزء والبداية والنهاية لا وجود لها فيما نقله، فما نصّ عليه واحد ولا جماعة كما زعم.

وما نقله ليس تعريفاً، وإنما هو بيان إطلاق اليد، هل تطلق على الكفّ وحدها، أم من الأصابع إلى الكتف.

ومحل البحث هنا هو المعنى الكلي أو القدر المشترك، لا القدر المميز أو المختص بالإنسان أو الحيوان، وعدم التفريق بين الأمرين هو مثار الغلط في هذه المسألة، كما تقدم التنبيه عليه[٢].

وتقدم أيضاً أن المعنى الذي يثبته أهل السُّنَّة هو أصل المعنى، وهو مطلق اليد أو مطلق الوجه، وأما ما زاد على ذلك ككون اليد من لحم ودم، أو ذات أبعاد، فهذا إنما استفيد من إضافة اليد إلى المخلوق، وليس هذا من خصائص (اليد).

وقد نبَّه المعلمي اليماني رَحِمَهُ اللَّهُ على مثار الغلط هذا فقال:

(وأما ما ورد من آيات الصفات وأحاديثها فالذي يُفهَم منها هو أن لله جلَّ ذكرُه **مطلقَ يدٍ ووجهٍ ونحو ذلك مما ورد**، أما أن يدلَّ على ماهية أو كيفية ونحوها فلا، بل لو قيل: إن مَلَكاً من الملائكة له رأس لما فُهِم منه إلَّا أن له رأساً فحسبُ، فأما تفصيله فكلَّا.

وذلك أن الماهية والكيفية ونحوها لا تُفَهم بمجرد ذكر الرأس مثلاً،

---

(١) القول التمام، ص٩٦.

(٢) انظر: ص٧١.

وإنما يحكم الإنسان على الشيء الغائب عنه إذا كان قد عرف نوعه، فالإنسان إذا تصوَّر إنساناً من الغابرين أو الغائبين فإنه لا يحكم عليه إلّا بما هو مشترك بين سائر الأناسيّ فقط. وذلك للعلم بأنه إنسان من هذا النوع المشاهَد، فإنْ تصوَّر شيئاً آخر كطوله وجسامته وبياضه مما لم يثبت اتصافُه بها فهذا مجرَّدُ تخيُّلٍ، كما قد يتصور أن له رأسَ ثورٍ ونحوه.

فأما الملائكة فإن من لم يرَ أحداً منهم لم يُمكِنْه أن يحكم عليهم بشيء، فإن ورد وصفُهم بالأجنحة، فقد يتصور الإنسان أجنحة كأجنحة الطير، ولكنه فضلاً عن كونه لا يفهم من الخبر أن رؤوسهم كرؤوس الطير وأرجلهم كأرجل الطير، لا يفهم منه أن أجنحتهم كأجنحة الطير وإن وُصِفوا بالأجنحة، للعلم بأنهم ليسوا من نوع الطير. وإذا كان هذا في الملائكة الذين هم خلقٌ من خلق الله تعالى، فما بالك بجبَّار السمٰوات والأرض سبحانَه وتعالى؟...

ومثارُ الغلط: التصوُّرُ، **فإن الذهن إذا تصوَّر مطلق اليد والوجه ونحوهما تصوَّرَ ماهيةً وكميةً جرياً على ما يعتاده ويعرفه في المحسوسات، فيغلَط بعضُ النظَّار، فيظنُّ لشدة تلازمهما في الذهن تلازمَهما في الخارج، وليس الأمر كذلك.**

فلذلك انقسم الناس إلى قسمين:

الأول: من علم أن إثبات مطلق اليد والوجه ونحوهما مما ورد لا يستلزم ماهيةً ولا كيفيةً ولا كميةً وغيرها من الحوادث، فآمن بذلك كما جاء من عند الله تعالى(١).

والثاني: من ظنَّ التلازم بين الأمرين، وهؤلاء افترقوا إلى فرقتين:

فرقة اعتقدت التلازم، فاعتقدت ثبوتَ اليد والوجه مع ما اعتقدتْه ملازماً لذلك من الحوادث(٢).

وفرقة علمتْ أن ثبوت الماهية والكيفية والكمية وغيرها من الحوادث

---

(١) وهذا قولنا.

(٢) وهذا قول المشبهة.

نقصٌ بالنسبة إلى الله تعالى، فنَفَتْ ثبوتَ مطلق اليد والوجه وغيرهما مما ورد رأساً[١]، وتعسَّفتْ في تأويل الآيات والأحاديث الواردة بذلك، بدون التفاتٍ إلى ما يلزم على هذا القول، وأعرضتْ عن قوله تعالى في كتابه: ﴿لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله تعالى في رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢])[٢].

وهذا المعنى الذي نبه عليه المعلمي رحمه الله، قرره من قبلُ أبو الحسن ابن الزاغوني رحمه الله في معرض إثبات صفة الوجه.

قال رحمه الله: (**فأما قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي، فلم يعبر بها عن الذات، وجب أن تكون عضواً وجارحة ذات كمية وكيفية.**

فهذا لا يلزم: من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدَث، لا من خصيصة صفة الوجه، ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات، فيما ثبت للذات من الماهية المركبة، بكمياتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات، فكانت الصفات مساوية للذات في موضوعها، بطريق أنها منها، ومنتسبة إليها نسبة الجزء في الكل، فأما الوجه المضاف إلى الباري، فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات إليه)[٣].

قلت: فإذا كان الموصوف جسماً من لحم ودم وطول وعرض وعمق، كانت يده كذلك، وإذا كان الموصوف ليس كمثله شيء، فيده كذلك، لا تشبه أيدي المخلوقين، ولا يقال فيها إنها من لحم أو دم أو ذات أبعاد.

الوجه الخامس:

أن (المفوّض) يقيس الغائب على الشاهد، فلما رأى اليد في الشاهد لا تكون إلا ذات أبعاد، سواء كانت يد نملة أو يد فيل أو يد إنسان، ظن هذا

---

(١) وهذا قول المؤولة والمفوضة.

(٢) تحقيق الكلام في المسائل الثلاث: الاجتهاد والتقليد، السُّنَّة والبدعة، العقيدة، ضمن آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي (٤/ ١٦٠)، وانظر تمام كلامه فإنه مهم.

(٣) الإيضاح في أصول الدين، ص٢٨٠.

(قدراً مشتركاً)[١]، وأراد أن يلزمنا بذلك إذا أثبتنا اليد لله.

ونقول ابتداء: إن السؤال عن يد الله تعالى، هل لها أبعاد أو لا، هو من التكييف المذموم، وما ظنه هنا قدراً مشتركاً، نشأ من الخلط في معرفة ما هو ذاتي، وما هو عرضي.

فيقال له: الأبعاد إما أن تكون لاحقة لليد من حيث هي هي، أو لا؟

أما الأول، فممنوع؛ وهو لم يذكر حجة عليه.

ووجه المنع: أن صدق الأبعاد على اليد بالتشكيك. فيد زيد أطول من يد عمرو، وكل ما شأنه كذلك، لم يكن ذاتيّاً، فإن الذاتي لا يدخله التشكيك، كما هو مقرر في فن المنطق، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

وليُعلم أن الخوض في مثل هذا مذموم، ولولا أن (المفوّض) أكثر من إيراد هذه الشبهة ما تعرضنا لها، وكان يكفينا أن نقول كما قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الاستواء، فنقول: اليد معلومة، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة.

وليحذر السُّنِّي من استدراج المخالف له، بمثل هذا السؤال، ما معنى كذا وكذا، فيقع في التكييف، وربنا تبارك تعالى، لا تمثله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وتقدس.



---

(١) انظر: القول التمام، هامش ص٩٦.

المبحث الثامن

الجواب عن شبهة الحد

قال (المفوّض): لو ثبت العلو الذاتي (الحسي) لكان الله محدوداً[١].

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول:

أن علوّ الله تعالى على جميع خلقه العلوّ الذاتي، ثابت بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، ولا نطيل بذكر ذلك، ويرجع إلى ما صنفه الأئمة؛ كالعرش لابن أبي شيبة، والعلو لابن قدامة، واجتماع الجيوش لابن القيم، والعلو للذهبي.

وقد أعرض المفوّض والمؤوّل عن الإجماعات الصريحة التي حكاها الأئمة في ذلك؛ كقول الأوزاعي رحمه الله (ت١٥٧هـ): (كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السُّنَّة من صفاته)[٢].

وقال الإمام قتيبة بن سعيد رحمه الله (١٥٠ ـ ٢٤٠هـ): (هذا قول الأئمة في الإسلام والسُّنَّة والجماعة: نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه، كما قال جل جلاله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

قال الذهبي رحمه الله: (فهذا قتيبة في إمامته وصدقه قد نقل الإجماع على المسألة، وقد لقي مالكاً والليث، وحماد بن زيد، والكبار، وعمر دهراً، وازدحم الحفاظ على بابه)[٣].

---

(١) القول التمام، ص٢٥٥.

(٢) رواه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٤)، وصححه ابن القيم في اجتماع الجيوش، ص٦٩، وجوّد الحافظ إسناده في الفتح (١٣/ ٤٠٦).

(٣) العلو للعلي الغفار، ص١٧٤.

وقال الإمام أبو زرعة الرازي (ت٢٦٤هـ) والإمام أبو حاتم الرازي (ت٢٧٧هـ) فيما رواه عنهما ابن أبي حاتم رَحِمَهُ اللَّهُ، قال: سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السُّنَّة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان في ذلك؟ فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً فكان مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص... وأن الله عَزَّ وَجَلَّ على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾)[١].

وقال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني (٣٧٢ ـ ٤٤٩هـ): (ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سبع سمٰواته، على عرشه مستو، كما نطق به كتابه... وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أن الله على عرشه، وعرشه فوق سمٰواته)[٢].

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٦٣هـ) بعد ذكر حديث النزول: (وفيه دليل على أن الله في السماء على عرشه من فوق سبع سمٰوات كما قالت **الجماعة**، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله عَزَّ وَجَلَّ في كل مكان وليس على العرش)[٣].

قلت: عدل أهل التعطيل عن هذه الإجماعات إلى عقيدة لم ترد في كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع، وهي قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه، فليأت لنا المعطل بنقل عن إمام سلفي واحد يقول بهذه العقيدة، أما نحن فنأتيه بعشرات النقول عن الصحابة والتابعين والأئمة في إثبات أن الله تعالى فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته.

---

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (١/١٩٧ ـ ٢٠١)، والذهبي في العلو، ص١٨٨

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص١٧٥.

(٣) التمهيد (٧/١٢٩، ١٤٥)، وانظر طائفة أخرى من هذه الإجماعات في: شرح لمعة الاعتقاد للمؤلف، ص٢١٩ ـ ٢٢٥.

الوجه الثاني:

أن يقال: إذا كانت النصوص المستفيضة قد دلت على إثبات هذا العلو، وادعى المخالف أنه يلزم من ذلك الحد، فلنا في جوابه طريقان: مجمل ومفصل.

أما المجمل فنقول: (هذه اللوازم التي تلزمونا بها إما أن تكون لازمة في نفس الأمر، وإما أن لا تكون لازمة، فإن كانت لازمة فهي حق إذ قد ثبت أن ما جاء به الرسول فهو الحق الصريح، ولازم الحق حق. وإن لم تكن لازمة فهي مندفعة ولا يجوز إلزامها)(١).

وأما المفصل، فيوضحه:

الوجه الثالث:

أن يقال: ما تريدون بالحد؟

فإن أريد: أن الله بائنٌ مميزٌ عن خلقه؛ لأن الحدَّ في اللغة: هو الفاصل والحاجز بين الشيئين، فهذا حق؛ فإن الله ﷻ ليس ذاهباً في الخلق، بل ممتازٌ عنهم، كما صرح الأئمة بأن الله مستوٍ على عرشه بائنٌ من خلقه.

وهذا محمل من أثبت الحد من الأئمة كابن المبارك، وأحمد في رواية، وعثمان بن سعيد الدارمي، والخلال، وحرب الكرماني، وإسحاق بن راهويه، وابن بطة، وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي، وأبي القاسم ابن منده، وقوام السُّنَّة الأصبهاني، والقاضي أبي يعلى، وأبي الحسن بن الزاغوني، والحافظ أبي العلاء الهمذاني، وغير هؤلاء.

وإن أريد أن لله حدّاً يعلمه خلقه، أو يحدّه به خلقه، فليس لله حد على هذا المعنى.

سئل ابن المبارك رحمه الله: بم نعرف ربنا؟ قال: (بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد)(٢).

---

(١) طريق الهجرتين، ص٣٦٣.

(٢) رواه الدارمي في النقض، ص٥٧ وفي رده على الجهمية، ورواه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة رقم (٢١٦)، والبيهقي في الأسماء والصفات.(٢/ ٣٣٥).

(وقال الخلال في كتاب «السُّنَّة» أخبرنا أبوبكر المروذي قال: سمعت أبا عبد الله قيل له: روي عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك أنه قيل له: كيف نعرف الله عَجَّلَ؟ قال: على العرش بحد. قال: قد بلغني ذلك عنه، وأعجبه. ثم قال أبو عبد الله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ ثم قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

قال الخلال: أخبرنا الحسن بن صالح العطار حدثنا هارون بن يعقوب الهاشمي سمعت أبي يعقوبَ بن العباس قال: كنا عند أبي عبد الله قال: فسألناه عن قول ابن المبارك قيل له: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه بحد، فقال أحمد: هكذا على العرش استوى بحد. فقلنا له: ما معنى قول ابن المبارك بحد؟ قال: لا أعرفه، ولكن لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] وهو على العرش وعلمه مع كل شيء)[1].

وهذا الاستدلال من أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يدل على مراد السلف بالحد وهو كونه تعالى متميزاً عن خلقه بائناً منهم، عالياً عليهم، تعرج إليه الملائكة، ويصعد إليه الكلم الطيب، ولا يكون هذا إلا للذات الحقيقية القائمة بنفسها المتميزة عن غيرها، **ومن نفى الحد بهذا المعنى فقد جعل الله لا شيء.**

ولهذا قال الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (باب الحد والعرش. قال أبو سعيد: وادعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية، وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن (لا شيء) ليس له حد ولا غاية ولا صفة،

(١) بيان التلبيس (٢/ ٦١٣).

فالشيء أبداً موصوف لا محالة. و(لا شيء) يوصف بلا حد ولا غاية. وقولك: لا حد له؛ يعني: أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالى له حدّ لا يعلمه أحد غيره، **ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدِّه غاية في نفسه**، ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلى الله)[١].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ مبيِّناً وجه تكلم السلف بلفظ الحد: (ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه أن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها ويجحدون قدره، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون: إنه لا يباين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولوا: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبيَّن ابن المبارك أن الرب على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لأن ذلك مستلزم للحد)[٢].

وأما من أنكر الحد من السلف، كما جاء عن الإمام أحمد في رواية حنبل، وفي رواية إسحاق، قال: نحن نؤمن بأن الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد.

فهذا لا يعارض ما سبق من إثباته للحد، بل يحمل على أنه نفي لحدٍّ يحدُّه به خلقه.

قال القاضي أبو يعلى بعد ذكر رواية حنبل: (فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة، وهو الحد الذي يعلمه خلقُه. والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين:

أحدهما: على معنى أنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات الستة، بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل

---

(١) نقض الدارمي، ص٥٧.

(٢) بيان التلبيس (٣/ ٤٢) محقق، (١/ ٤٤٣) ط. مكة.

في كل الجهات، وهذا معنى قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو.

والثاني: أنه على صفة يبين بها من غيره ويتميز، ولهذا يسمى البوّاب حدّاداً؛ لأنه يمنع غيره من الدخول، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته)[١].

والمخالف بين أمرين:

أن يقول: إن الله تعالى متميز عن خلقه ليس داخلاً فيهم ولا متصلاً بهم ولا ذاهباً في الجهات، وهذا إثبات لمعنى الحد، وهو الحق.

أو يقول: إنه ذاهب في الجهات، غير متميز عن خلقه، فلا حد له بوجه من الوجوه، وحينئذ إما أن يكون له وجود في الخارج، أو لا وجود له إلا في الذهن، فإن قال: بل له وجود في الخارج، ثم نفى تميزه وبينونته عن الخلق، لزمه القول بالاتحاد، وأن وجود الخالق هو عين وجود المخلوق.

وإن قال: بل وجوده في الذهن فقط، فهذا عين الكفر الذي هو فوق كفر اليهود والنصارى وعباد الوثن.

والمعطلة يؤول قولهم إلى هذا، وأنه ليس في السماء إلٰه ـ كما عابهم به السلف ـ بل ولا في غير السماء، ويتعللون بعبارات فاسدة، من نحو قولهم: إنه لا يقبل الدخول والخروج والاتصال والانفصال ولا يسأل عنه بأين؟

ونحن نقول: إن هذا من خصائص كل موجود في الخارج، مهما سميته.

وقد ألزم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ الجهمية فقال: (إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه؟

---

(١) بيان التلبيس (١/٤٣٦) ط. ابن قاسم. وقول أحمد بالحد: أخرجه القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات (ق١٥١/ب)، وفي المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين (ص٥٤). وابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (١/٢٦٧).

فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها:

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفراً أيضاً؛ حين زعم أنه دخل في مكان وحش قذر رديء.

وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، **وهو قول أهل السُّنَّة**)[١].

ونحن نقول للمعطل: هب أن الله لا يقبل الدخول والخروج والاتصال والانفصال كما تدعي، فهذا العالم المخلوق يقبل ذلك ولا شك، فنقول:

هل العالم داخل في الذات الإلٰهية أو خارج عنها؟

فإن قال: داخل فيها، لزمه الكفر ولا بد.

وإن قال: خارج عنها، فقد أثبت البينونة والحد.

وبالجملة نقول: من لم يثبت البينونة بين الخالق والمخلوق، فهو بين أمرين: أن يجعل الله هو عين المخلوق، أو أن يجعل وجوده وجوداً ذهنيّاً محضاً.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان مذهب الاتحادية: (فإنهم لما أصلوا أن الله تعالى **غير مباين** لهذا العالم المحسوس، صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المكابرة:

أحدهما: أنه معدوم لا وجود له، إذ لو كان موجوداً لكان إما داخل العالم وإما خارجاً عنه، وهذا معلوم بالضرورة؛ فإنه إذا كان قائماً بنفسه، فإما أن يكون مبايناً للعالم أو محايثاً له، إما داخلاً فيه وإما خارجاً عنه.

الأمر الثاني: أن يكون هو عين هذا العالم، فإنه يصح أن يقال فيه حينئذ أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مبايناً له ولا حالاً فيه؛ إذ هو عينه،

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية، ص٤٠.

والشيء لا ينافي نفسه ولا يحايثها، فرأوا أن هذا خير من إنكار وجوده والحكم عليه بأنه معدوم، ورأوا أن الفرار من هذا إلى إثبات موجود قائم بنفسه، لا داخل العالم ولا خارجاً، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ولا مبايناً له ولا محايثاً ولا فوقه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا خلفه ولا أمامه، فرارٌ إلى ما لا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ولا تأتي به شريعة. ولا يمكن أن يُقرّ برب هذا شأنه إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن يكون سارياً فيه حالّاً فيه، فهو في كل مكان بذاته، وهو قول جميع الجهمية الأقدمين.

الوجه الثاني: أن يكون **وجوده في الذهن لا في الخارج**، فيكون وجوده سبحانه وجوداً عقليّاً؛ إذ لو كان موجوداً في الأعيان لكان إما عين هذا العالم أو غيره، ولو كان غيره لكان إما بائناً عنه أو حالّاً فيه، كلاهما باطل، فثبت أنه عين هذا العالم، فله حينئذ كل اسم حسن قبيح، وكل صفة كمال ونقص، وكل كلام حق وباطل، نعوذ بالله من ذلك)[1].

قلت: ولهذا اشتهر عن السلف إثباتهم البينونة، وقولهم: بائن من خلقه، وصرح بعضهم بالحد ردّاً على الجهمية.

قيل لأحمد رَحِمَهُ اللهُ: (الله فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه، وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم، هو على عرشه ولا يخلو شيء من علمه)[2].

وممن نقل عنه التصريح بلفظ البينونة: ابن المبارك، والمزني، والدارمي، وحرب الكرماني ـ ونقله عمن أدركه من أهل العلم، من أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة ـ، وأبو زرعة وأبو حاتم ـ ونقلاه عن علماء الأمصار[3] ـ، ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة[4]، وعبد الله بن أبي جعفر

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٩٥.

(٢) تقدم تخريجه ص٢٦٧.

(٣) تقدم النقل عنهم، انظر على الترتيب: ص ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٨، ٥٥٤، ٥٥٥.

(٤) العرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة (١/ ٢٨٤).

الرازي[١]، وهشام بن عبد الله الرازي الحنفي[٢]، والحافظ سنيد بن داود المصيصي، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معاذ الرازي، والحافظ حماد البوشنجي، وإمام الأئمة أبو بكر ابن خزيمة، وأبو القاسم الطبراني محدث الدنيا، وأبو عبد الله ابن بطة العكبري شيخ الحنابلة، والحافظ أبو نعيم الأصبهاني مصنف حلية الأولياء، ومعمر بن زياد الأصفهاني، وشيخ الإسلام أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي[٣].

قلت: أكان هؤلاء مجسمةً؟! أَوْ لا يدرون ما يستحيل على الله من البينونة وضدها؟!

وهل السلف إلا هؤلاء؟!

إنّ من يقول: يلزمكم الحد والتحيز والتشبيه والتجسيم!

نقول له: بل يلزم هؤلاء الأئمة!

فكن شجاعاً وقل عن ابن المبارك وأحمد وإسحاق والدارمي وابن خزيمة ومن معهم من الأئمة إنهم مجسمة!

وقد خلّط (المفوّض) في كلامه على الحد تخليطاً قبيحاً، وزعم أن إثبات الحد ليس هو مذهب أهل السُّنَّة، ونقل عن أحمد ذلك معرضاً عن الرواية الأخرى الثابتة عنه، غير متكلف الجواب عنها، وهذا شأنه في بحثه يذكر ما له دون ما عليه؛ كعادة أهل البدع، ولكنه في النقل عن أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ

(١) قال صالح بن الضريس: جعل عبد الله بن أبي جعفر الرازي يضرب قرابة له بالنعل على رأسه، يُرمى برأي جهم، ويقول: لا حتى تقول ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ بائن من خلقه). العرش للذهبي (٢/ ٣٠٦).

(٢) روى ابن أبي حاتم عن علي بن الحسن بن يزيد السلمي، سمعت أبي يقول: سمعت هشام بن عبد الله الرازي، يقول: حُبس رجل في التجهم، فتاب، فجيء به إلى هشام ليمتحنه ـ فقال له: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه. فقال: رُدَّه فإنه لم يتب بعد). العرش، للذهبي (٢/ ٣٠٧).

(٣) انظر النقل عنهم في: السُّنَّة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٧٥)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٢)، شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (١/ ١٩٧) (٣/ ٤٤٥)، إثبات صفة العلو لابن قدامة، ص١٦٧، ١٨٤، العلو للذهبي، في مواضع متفرقة، العرش للذهبي (٢/ ٥) ومواضع كثيرة.

عمي عما في قوله من إثبات العلو على العرش وأن الله بائن من خلقه!

فقد قال: (**قول إمام السُّنَّة أحمد بن حنبل** الذي أخرجه هبة الله بن الحسن اللالكائي قال: وروى يوسف بن موسى البغدادي، أنه قيل لأبي عبد الله أحمد بن حنبل: **الله ﷻ فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه في كل مكان؟ قال: نعم، على العرش وعلمه لا يخلو منه مكان.**

وفي رواية حنبل: أنه سئل عن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال: علمه، عالم بالغيب والشهادة، علمه محيط بالكل، وربنا على العرش بلا حد ولا صفة، وسع كرسيّه السمٰوات والأرض بعلمه)(١).

قلت: فهل أصرح من هذا في إثبات العلو الذاتي؟!

وإذا كان أحمد إمام السُّنَّة، فما وجه تنكبك عن مذهب هذا الإمام؟!



---

(١) القول التمام، ص٢٥٨، وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣/ ٢٤٥).

المبحث التاسع

الجواب عن شبهة الحلول في الجهة

زعم (المفوّض) أن إثبات العلو الذاتي (الذي يسميه العلو الحسي) يلزم منه القول بالحلول في الجهة إذا قيل إنها مخلوقة، أو يلزم منه عدم (الإله) إذا كانت الجهة عدمية؛ لأنه لا يصح وجود موجود في معدوم!

وهذه طامة عظيمة عنون لها بقوله: (سؤال لمن قال بالعلو الحسي) وقد أتى فيها الكفر من حيث لا يشعر!

ونحن ننقل كلامه بحروفه ثم نعقب عليه.

قال (المفوّض): (وهنا سؤال لمن قال بالعلو الحسي فنقول: ما قولكم في عقيدة الحلول؟

فإن قالوا: ضلال وغي، قلنا: قد وافقتم أهل السُّنَّة، ولكن ينافي ذلك المعتقدَ القولُ بالعلو الحسي.

فإن قالوا: وما وجه المنافاة؟

قلنا: جهة العلو التي تثبتون وجود الله فيها، إما أن تكون مخلوقاً أو لا.

فإن قلتم: مخلوق، فقد قلتم بحلول الله في مخلوق، وهذا كفر.

وإن قلتم: ليست مخلوقاً لله، فقد كذّبتم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وهذا كفر.

وإن قلتم: نحن نقول هي جهة عدمية لا وجودية.

قلنا: هذا نفي لوجود الله، فكيف يصح عند العقلاء وجود موجود في

معدوم غير موجود، وهذا محال)[١] انتهى كلامه وضلاله.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول:

أنه قد تقدم حكاية إجماع السلف وأهل السُّنَّة على إثبات العلو الذاتي، وأن الله تعالى فوق عرشه بائن من خلقه، فهذا الإلزام يوجّه إليهم، فليعلن المفوّض براءته من أهل السُّنَّة المثبتين للعلو الذاتي، وليدع عنه التمويه بتعظيم السلف[٢].

الوجه الثاني:

أن أهل السُّنَّة لم يتفقوا على إطلاق لفظ الجهة؛ لعدم ورودها، لكنهم اتفقوا على إثبات معناها الذي هو علوّ الله فوق جميع ما هو مخلوق، كما تقدم، وعلم ذلك الموافق لهم والمخالف، حتى قال القرطبي: (وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته)[٣].

وقال ابن رشد الحفيد: (القول في الجهة: **وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة**، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية؛ كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها

---

(١) القول التمام، ص٢٥٤.

(٢) من تناقضات (المفوّض) أنه نقل عن مالك وأحمد نقلاً صريحاً في إثبات العلو! وأقحم ابن خزيمة وابن عبد البر في المفوضة! وكلامهما صريح في إثبات العلو الذاتي، بل قدم له الدكتور يوسف القرضاوي وصرح في مقدمته أنه يقول بالعلو على مذهب العلامة الواسطي في كتابه النصيحة! وعلى مذهب (المفوّض) هؤلاء مجسمة يلزمهم الحد والحيز والجهة، وفي تكفيرهم تفصيل ذكره في كتابه! بل نقل عن الرازي وصف كتاب التوحيد لابن خزيمة بأنه كتاب الشرك، ونقل عن ابن الجوزي ذمه لرجل أندلسي يقال له: ابن عبد البر جاهل بمعرفة الله، استسلف من حسه ما يعرفه من نزول الأجسام فقاس صفة الحق عليه!

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١٩).

تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٧]، ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾ [السجدة: ٥]، ومثل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ومثل قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦] إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلط التأويل عليها عاد الشرع كله مأوّلاً، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً؛ **لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء**، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء، **كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك)**[1].

الوجه الثالث:

أنه لا أحد من أهل السُّنَّة يقول: إن الله في شيء من خلقه، أو يحيط به شيء من خلقه، لا سماء، ولا جهة، ولا غيرها، بل الله فوق جميع خلقه، وهذه عقيدة ما أيسرها وما أعظمها، فكل ما هو مخلوق من سمٰواتٍ، وكرسي، وعرش، فالله تعالى فوقه، والقول بأن الله داخل شيء من خلقه كفر، وهو قول الجهمية، وقد كان هذان القولان المعقولان، قول أهل السُّنَّة وقول الجهمية، ثم نشأ قول ثالث غير معقول!

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (والله فوق عرشه كما **أجمع عليه الصدر الأول** ونقله عنهم الأئمة، وقالوا ذلك رادين على الجهمية القائلين بأنه في كل مكان محتجين بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾.

فهذان القولان هما اللذان كانا في زمن التابعين وتابعيهم، وهما قولان معقولان في الجملة.

فأما القول الثالث المتولد أخيراً من أنه تعالى ليس في الأمكنة، ولا

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٥، ت: د. محمد عابد الجابري.

خارجاً عنها، ولا فوق عرشه، ولا هو متصل بالخلق، ولا بمنفصل عنهم، ولا ذاته المقدسة متحيزة، ولا بائنة عن مخلوقاته، ولا في الجهات، ولا خارجاً عن الجهات، ولا ولا، فهذا شيء لا يعقل ولا يفهم، مع ما فيه من مخالفة الآيات والأخبار)[١].

الوجه الرابع:

أنّا نقول: الله ﷻ فوق (جميع ما هو مخلوق) فالعالم المخلوق له (سطح) وليس فوقه ثمّة مخلوق، بل فوقه الخالق ﷻ.

وهذا معنى قول من قال: إن الله في جهة عدمية؛ **أي: عدم المخلوق، فليس** فوق العالم مكان، ولا شيء مخلوق، **فالله تعالى ليس في مكان، ولا يحيط به مخلوق**، تعالى الله عن ذلك.

قال الذهبي رحمه الله عارضاً شبهة المتكلمين ومجيباً عليها: (وقال القرطبي أيضاً في الأسنى[٢]: الأكثر من المتقدمين والمتأخرين؛ يعني: المتكلمين، يقولون: إذا وجب تنزيه الباري جل جلاله عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه الباري عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم؛ لأنه يلزم من ذلك عندهم أنه متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز، ويلزم على المكان والحيز: الحركةُ والسكون للمتحيز، والتغيُّر والحدوث.

هذا قول المتكلمين.

قلت: نعم هذا ما اعتمده **نفاة علوّ الرب** ﷻ، وأعرضوا عن مقتضى الكتاب والسُّنَّة وأقوال السلف، وفِطر الخلائق.

ويلزم ما ذكروه في حق الأجسام، والله تعالى لا مثل له، ولازم صرائح النصوص حق، ولكنا لا نطلق عبارة إلا بأثر.

ثم نقول: لا نسلم أن كون الباري على عرشه فوق السمٰوات يلزم منه

---

(١) العلو، ص٢٦٨.

(٢) بل كلامه هذا في تفسيره: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١٩)، وقد صححت بعض الحروف منه.

أنه في حيز وجهة؛ إذ **ما دون العرش يقال فيه حيز وجهات، وما فوقه فليس هو كذلك**.

والله فوق عرشه كما أجمع عليه الصدر الأول ونقله عنهم الأئمة)[١].

وقال الشيخ عثمان بن أحمد النجدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السمٰوات.

وقد يراد بها ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

فمن أراد إثبات الجهةَ الوجوديةَ وجعل اللهَ منحصراً في المخلوقات فهذا باطل.

ومن أراد إثبات الجهةَ العدمية، وأراد أن الله وحدَه فوقَ المخلوقات، بائن عنها فهذا حق.

وليس في ذلك أن شيئاً من المخلوقات حَصرَه، ولا أحاطَ به، ولا عَلَا عليه، بل هو العالي عليها المحيط بها)[٢].

وهذا (المفوّض) يقول: (**هذا نفي لوجود لله، فكيف يصح عند العقلاء وجود موجود في معدوم غير موجود، وهذا محال**) انتهى.

فهل تريد أن يكون الله في (موجود) حتى يكون موجوداً؟!

أم تريد أنه لا وجود له! فلا هو داخل المخلوق ولا خارج عن المخلوق، تعالى الله عن العدم.

وأما قوله: (**فكيف يصح عند العقلاء وجود موجود في معدوم غير موجود، وهذا محال**).

فجوابه: أن يقال: ما لك ولهذا؟!

وما أدراك ما الجائز والمحال؟!

ويقال له: هذا العالَم المخلوق، أليس موجوداً؟ فلا بد أن يقول: نعم.

---

(١) العلو، ص٢٦٨.

(٢) نجاة الخلف في اعتقاد السلف، ص٢٢.

فيقال: أهو موجود في معدوم؟ أم في موجود؟!

إن قال: في معدوم، فقد ألزم نفسه الحجة، وعلم أن المحال الذي ادعاه خبال.

وإن قال: العالم موجود في موجود، لزمه التسلسل!

قال ابن رشد: (والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة توجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم؛ **فإن الجهة غير المكان!**

وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه، المحيط به وهي ستة، وبهذا نقول: إن للحيوان فوق وأسفل ويميناً وشمالاً وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست.

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه، فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً.

وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء.

وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له.

وأما سطح الفلك الخارجي فقد تبرهن أنه ليس بخارجه جسم؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية، فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم؛ لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم.

فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم، **فالذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم**، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم...

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، **وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع)**[1].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٥.



براءة ابن تيمية وابن القيم من التشبيه والتجسيم

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: براءة الشيخين من التشبيه.

المبحث الثاني: براءة الشيخين من التجسيم.

المبحث الثالث: براءة الشيخين من إثبات الجارحة.

المبحث الرابع: تبرئة العلماء الأعيان للشيخين من تهمة التجسيم.

تمهيد

دأب كثير من أهل البدع على رمي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله بالتشبيه والتجسيم، وتبع ذلك رمي من تبعهما واقتدى بهما، وبالغ بعضهم فرمى عامة السلفيين المعاصرين بذلك، وأطلق عليهم (التيميّة)، والحق أن الشيخين بريئان من هذه التهمة الشنيعة القبيحة، وأن السلفيين يبرأون من ذلك، بل يعتقدون أن تشبيه الله بخلقه كفر.

وهذا الفصل معقود لتبرئة هذين الإمامين الكبيرين، وذلك بنقل شيء من كلامهما، وكلام من برأهما من ذلك.



المبحث الأول

براءة الشيخين من التشبيه

أولاً: تصريح شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بنفي التشبيه:

من ذلك قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه،مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه، ولا في آياته فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ﴾ الآية [فصلت: ٤٠].

فطريقهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، **إثباتاً بلا تشبيه**، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾: رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾: رد للإلحاد والتعطيل)[1].

وقال: (وجماع القول في إثبات الصفات هو القول بما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله،

---

(١) التدمرية، ص٧.

ويصان ذلك عن التحريف والتمثيل والتكييف والتعطيل فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فمن نفى صفاته كان معطلاً، ومن مثّل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً، والواجب إثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات، **إثباتاً بلا تشبيه**، وتنزيها بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فهذا رد على الممثلة ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ رد على المعطلة، فالممثل يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً)[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما لفظ المشبهة فلا ريب أن أهل السُّنَّة والجماعة والحديث من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة الخلق، **وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه**، ومتفقون على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل... فقولهم في الصفات مبني على أصلين:

أحدهما: أن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ **منزه عن صفات النقص مطلقاً**؛ كالسِّنة والنوم والعجز والجهل **وغير ذلك**.

والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات)[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ نافياً التشبيه والتمثيل والتجسيم:

(ولهذا لما ناظرت الجهميةُ الإمام أحمد كأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث وغيره من البصريين والبغداديين، وذكروا الجسم وملازمه، ذكر لهم أحمد سورة الإخلاص، فإن ما فيها من التنزيه هو الحق دون ما أدخلوه في

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥١٥).

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٢٢).

لفظ الجسم من الزيادات الباطلة، وذلك أن ما يذكرونه يدور على أصلين: نفي التشبيه، ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف، ولهذا يذكر من العقائد التي يبغى فيها التنزيه: الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم.

فأصل كلامهم كله يدور على ذلك، **ولا ريب أنهم نزهوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة يجب تنزيهه عنها**[١]، وما زادوه من التعطيل فإنما قصدوا به التنزيه والتقديس، وإن كانوا في ذلك ضالين مضلين. وسورة الإخلاص تستوفي الحق من ذلك؛ فإن الله يقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١، ٢] وهذان الاسمان: الأحد والصمد لم يذكرهما الله إلا في هذه السورة، **وهما ينفيان عن الله ما هو منزَّه عنه من التشبيه والتمثيل، ومن التركيب والانقسام والتجسيم)**[٢].

وقد جعل رحمه الله (التشبيه) من الإلحاد في الأسماء والآيات.

قال رحمه الله: (وأن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمُه وقدرتُه وحياتُه علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامُه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه تشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد، **فمن شبَّه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته**، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته)[٣].

ونقل في مواضع من كتبه عن نعيم بن حماد رحمه الله قوله: (**من شبه الله بخلقه فقد كفر**، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً)[٤].

ونص رحمه الله على أن إثبات القدر المشترك لا يعارض نفي التشبيه.

قال رحمه الله: (وسبب هذا الضلال أن لفظ (التشبيه) و(التركيب) لفظ فيه

---

(١) تأمل إنصافه رحمه الله لمخالفيه.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٦٠).

(٣) الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٧٦)، ومجموع الفتاوى (١٢/ ٢٤٤).

(٤) الفتوى الحموية الكبرى، ص٥٣١، مجموع الفتاوى (٢/ ١٢٦).

إجمال وهؤلاء أنفسهم ـ هم وجماهير العقلاء ـ يعلمون أن ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، **ونفيُ ذلك القدر المشترك ليس هو نفي التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه**، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله ﷻ؛ إذ هو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله)[١].

وقال رحمه الله: (وبهذا يتبين غلط النفاة في لفظ التشبيه، فإنه يقال: الذي يجب نفيه عن الرب تعالى: اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق، أو أن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب. وأما إذا قيل: حي وحي، وعالم وعالم، وقادر وقادر، أو قيل: لهذا قدرة، ولهذا قدرة، ولهذا علم، ولهذا علم، كان نفس علم الرب لم يشرَكه فيه العبد، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب، تعالى عن ذلك. وكذلك في سائر الصفات، بل ولا يماثل هذا هذا. وإذا اتفق العلماء في مسمى العلم، والعالمان في مسمى العالم، فمثل هذا التشبيه ليس هو المنفي، لا بشرع ولا بعقل، ولا يمكن نفي ذلك إلا بنفي وجود الصانع.

ثم الموجود والمعدوم قد يشتركان في أن هذا معلوم مذكور، وهذا معلوم مذكور، وليس في إثبات هذا محذور؛ فإن المحذور إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر. وقولنا: إثبات الخصائص، إنما يراد إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقاً)[٢].

وجزم رحمه الله بكفر من قال: استواؤه كاستوائي، أو نزوله كنزولي.

قال رحمه الله: (فمن قال إن علم الله كعلمي، أو قدرته كقدرتي، أو كلامه مثل كلامي، أو إرادته ومحبته ورضاه وغضبه مثل إرادتي ومحبتي ورضائي وغضبي، **أو استواءه على العرش كاستوائي، أو نزوله كنزولي، أو إتيانه**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٦٧).

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٩٥).

كإتياني، ونحو ذلك فهذا قد شبَّه الله ومثَّله بخلقه، تعالى الله عما يقولون، وهو ضالّ خبيث مبطل، بل كافر)[١].

كذب ما جاء في رحلة ابن بطوطة:

ما تقدم عن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ من نفي التشبيه، وتكفير من قال: استواؤه كاستوائي، أو نزوله كنزولي، يدل على كذب ما جاء في رحلة ابن بطوطة، حيث قال: (وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل من سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر)[٢].

وقد أجاب عن هذه الفرية جماعة منهم العلامة محمد بهجة البيطار رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال:

(١ ـ أن ابن بطوطة لم يسمع من ابن تيمية ولم يجتمع به إذ كان وصوله إلى دمشق يوم الخميس التاسع عشر من شهر رمضان المبارك عام ستة وعشرين وسبعمائة (٧٢٦هـ)، وكان سجن شيخ الإسلام في قلعة دمشق أوائل شهر شعبان من ذلك العام، ولبث فيه إلى أن توفاه الله تعالى ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة عام ثمانية وعشرين وسبعمائة هجرية، فكيف رآه ابن بطوطة يعظ على منبر الجامع وسمعه يقول: ينزل... إلخ.

٢ ـ لم يكن ابن تيمية يعظ الناس على منبر الجامع، كما زعم ابن بطوطة (١/ ٥٧) (فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ على منبر الجامع) بل لم يكن يخطب أو يعظ على منبر الجمعة كما يوهمه قوله: (ونزل درجة من درج المنبر)، وإنما كان يجلس على كرسي يعظ الناس، قال الحافظ الذهبي عنه: وقد اشتهر أمره وبعد صيته في العالم وأخذ في تفسير الكتاب العزيز أيام الجمع على كرسي من حفظه... وقال علم الدين البرزالي في معجم شيوخه: (وكان يجلس في صبيحة كل جمعة يفسر القرآن العظيم...) وإنما كان يخطب

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٨٢).

(٢) رحلة ابن بطوطة (١/ ١١٠).

الناس على منبر الجامع الأموي في عهد دخول الرحالة ابن بطوطة دمشق، قاضي القضاة جلال الدين محمد بن عبد الرحمٰن القزويني، وقد كان خطيب المسجد، وإمام الشافعية فيه، وكان سكناه بدار الخطابة (١/ ٥٦ رحلة ابن بطوطة)).

وأطال رَحِمَهُ اللَّهُ الكلام في رد هذه الفرية[١].

ثانياً: تصريح ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ بنفي التشبيه:

وقد صرح بذلك في مواضع، منها قوله رَحِمَهُ اللَّهُ:

(لسنا نشبه وصفه بصفاتنا ... إن المشبّه عابد الأوثان
كلا ولا نُخْليه من أوصافه ... إن المعطل عابد البهتان
من مثّل اللهَ العظيمَ بخلقه ... فهو النسيب لمشركٍ نصراني
أو عطل الرحمٰن من أوصافه ... فهو الكفور وليس ذا إيمان)[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان الإلحاد في أسمائه تعالى:

(وخامسها: تشبيه صفاته بصفات خلقه، تعالى الله عما يقول المشبهون علوّاً كبيراً، فهذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطلة، فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه، فجمعهم الإلحاد، وتفرقت بهم طرقه، وبرأ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله، فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه، ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظاً ولا معنى، بل أثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات، فكان إثباتهم بريئاً من التشبيه، وتنزيههم خليّاً من التعطيل، لا كمن شبَّه حتى كأنه يعبد صنماً، أو عطَّل حتى كأنه لا يعبد إلا عدماً)[٣].

---

(١) حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بهجة البيطار، ص٣٦ ـ ٤٤.
(٢) القصيدة النونية، ص٢٠٢.
(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٨٠).

المبحث الثاني

براءة الشيخين من التجسيم

أولاً: تصريح شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بنفي التجسيم:

أما لفظ الجسم فإن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لم يطلقه على الله في موضع من المواضع، بل يرى أنه لفظ مبتدع، وهو مع ذلك مجمل، استعمله الناس في معان صحيحة ومعان فاسدة، فلو فرض أنه أريد به معنى صحيح كالقائم بنفسه، فإن ابن تيمية لا يجيز إطلاقه على الله، لعدم وروده.

وحاصل المعاني التي زعمت الفرق أن الجسم وضع بإزائها ثلاثة:

الأول: المركب من الهيولي (المادة) والصورة، وإليه ذهب الفلاسفة[1].

والثاني: المؤلف أو المركب من جوهرين فصاعداً، وإليه ذهب الأشاعرة[2].

والثالث: أنه الموجود أو القائم بنفسه أو المشار إليه، وإليه ذهب الكرامية[3].

ونضيف إليها رابعاً، وهو معناه في اللغة، فالجسم هو الجسد والبدن.

---

(١) انظر: الإشارات لابن سينا، ص٢٠٥، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/ ٤٤)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٣)، شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣٠٧).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني، ص٣٧، المحصل للرازي، ص٢٦٩، المواقف للإيجي، ص١٨٢، شرح المواقف (٢/ ٣٠٧)، التعريفات للجرجاني، ص١٠٣.

(٣) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية (٢/ ٥٤٨)، الملل والنحل (١/ ١١٠)، المواقف، ص١٨٥، وقد نسب للكرامية قولهم في الجسم: إنه الموجود، ونسب للصالحية من المعتزلة أنه القائم بنفسه، شرح المواقف (٢/ ٣٢٣).

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (الجِسْمُ يَجْمَعُ البَدَنَ وأعضاءه من الناسِ والإبلِ والدَّوابِّ ونحوِه مِمّا عَظُم من الخَلْقِ الجسيم، والفِعْلُ: جَسُمَ جَسامةً، والجُسامُ يجري مَجَرى الجَسيمِ، والجُسْمان: جِسْمُ الرجلِ ويقال: إنَّه لَنَحيفُ الجُسْمانِ)[1].

وقال الجوهري: (قال أبو زيد: الجِسْمُ والجُسْمانُ: الجَسَدَ، والجُثْمانُ: الشخص. قال: وجماعة جِسمِ الإنسان أيضاً يقال له الجُسْمانُ. وقد جَسُمَ الشيءُ؛ أي: عَظُمَ، فهو جَسيمٌ وجُسامٌ بالضم. والجسام بالكسر: جمع جَسيم)[2].

هذه معاني الجسم في اللغة والاصطلاح، **وابن تيمية** رَحِمَهُ اللَّهُ **ينفي هذه المعاني جميعاً عن الله تعالى، إلا المعنى الثالث**، وهو ما إذا أريد بالجسم: الموجود والقائم بنفسه والمشار إليه، فيثبت المعنى، ويأبى اللفظ (أي: الجسم) ويرى إطلاقه على الله بدعة، كما أن نفيه بدعة.

وفي نفي المعنى الأول والثاني والرابع، وإثبات الثالث، يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ:

(**فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزَّه عن ذلك**[3]، وأهل الكلام قد يريدون بالجسم **ما هو مركب من الجواهر المفردة**[4]، **أو من المادة والصورة**[5]، وكثير منهم ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا؛ بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السمٰوات ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة؛ فكيف يكون رب العالمين مركباً من هذا وهذا؟! فمن قال: إن الله جسم وأراد بالجسم هذا المركب؛ فهو مخطئ

---

(١) كتاب العين (٦/ ٦٠).

(٢) الصحاح في اللغة (٥/ ١٨٨٧).

(٣) هذا نفي المعنى اللغوي، وهو الرابع.

(٤) هذا المعنى الثاني، وهو قول الأشاعرة.

(٥) هذا المعنى الأول، وهو قول الفلاسفة.

في ذلك. **ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله؛ فقد أصاب في نفيه عن الله**[١] لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده. ولفظ التركيب قد يراد به أنه ركبه مركب، أو أنه كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع، أو أنه يقبل التفريق، والله منزه عن ذلك كله.

وقد يراد بلفظ الجسم والمتحيز ما يشار إليه، بمعنى أن الأيدي ترفع إليه في الدعاء وأنه يقال: هو هنا وهناك، **ويراد به القائم بنفسه ويراد به الموجود**[٢]. ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وهو عند السلف وأهل السُّنَّة ترفع الأيدي إليه في الدعاء، وهو فوق العرش، فإذا سمى المسمِّي ما يتصف بهذه المعاني جسماً؛ كان كتسمية الآخر ما يتصف بأنه حي عالم قادر جسماً، وتسمية الآخر ما له حياة وعلم وقدرة جسماً. ومعلوم أن هؤلاء كلهم ينازَعون في ثلاث مقامات:

أحدها: **أن تسمية ما يتصف بهذه الصفات بالجسم بدعة في الشرع واللغة**[٣]؛ فلا أهل اللغة يسمون هذا جسماً، بل الجسم عندهم هو البدن، كما نقله غير واحد من أئمة اللغة، وهو مشهور في كتب اللغة. قال الجوهري في صحاحه المشهور...).

إلى أن قال: (وقد ادعى طوائف من أهل الكلام النفاة أن الجسم في اللغة هو المؤلف المركب، وأن استعمالهم لفظ الجسم في كل ما يشار إليه موافق للغة...)[٤].

وساق كلامهم، وأجاب عنه.

وفي نفي المعنى الأول والثاني، والتصريح بنفي التركيب والتجسيم، قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

(فإذا عرف تنازع النظّار في حقيقة الجسم، فلا ريب أن الله سبحانه ليس

(١) هذه براءة من وصف الله بالمعنى الأول والثاني من معاني الجسم (المدعاة).
(٢) هذا هو المعنى الثالث، وهو قول الكرامية، وقد صحح شيخ الإسلام هذا المعنى.
(٣) هذه براءة من إطلاق (الجسم) على الله، حتى مع صحة المعنى، والتصريح بأن هذه التسمية بدعة.
(٤) شرح حديث النزول، ص٧٠.

مركّباً من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والانفصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع، بل هو سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، **فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى**، لكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك وتقول: إذا كان موصوفاً بالصفات كان مركباً، وإذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركباً، فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات: النزاع ليس في لفظ المركب، فإن هذا اللفظ إنما يدل على مركَّب ركّبه غيره، **ومعلوم أن عاقلاً لا يقول: إن الله تعالى مركَّب بهذا الاعتبار**. وقد يقال: لفظ المركب على ما كانت أجزاؤه متفرقة فجُمع، إما جمعَ امتزاج، وإما غير امتزاج؛ كتركيب الأطعمة والأشربة والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، **ولا نعلم عاقلاً يقول: إن الله تعالى مركب بهذا الاعتبار، وكذلك التركيب بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وهو التركيب الجسمي عند من يقول به، وهذا أيضاً منتف عن الله تعالى**. والذين قالوا: إن الله جسم قد يقول بعضهم إنه مركب هذا التركيب، وإن كان كثير منهم بل أكثرهم ينفون ذلك ويقولون: إنما نعنى بكونه جسماً أنه موجود أو أنه قائم بنفسه أو أنه يشار إليه، أو نحو ذلك، **لكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الله تعالى عنه)**[1].

وفي جزمه ببدعية لفظ الجسم حتى لو أريد به معنى صحيح، يقول ﷺ:

(ومسألة تماثل الأجسام وتركيبها من الجواهر الفردة، قد اضطرب فيها جماهير أهل الكلام. وكثير منهم يقول بهذا تارة وبهذا تارة. وأكثر ذلك لأجل الألفاظ المجملة والمعاني المتشابهة، وقد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

لكن المقصود هنا: أنه لو قُدّر أن الإنسان تبيَّن له أن الأجسام ليست متماثلة ولا مركبة لا من هذا ولا من هذا، **لم يكن له أن يبتدع في دين**

(١) منهاج السُّنَّة النبوية (٢/٥٣٨).

الإسلام قوله: إن الله جسم، ويناظر على المعنى الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة، بل يكفيه إثبات ذلك المعنى بالعبارات الشرعية.

ولو قُدّر أنه تبيَّن له أن الأجسام متماثلة وأن الجسم مركب، **لم يكن له أن يبتدع النفي بهذا الاسم** ويناظر على معناه الذي اعتقده بعقله؛ بل ذلك المعنى المعلوم بالشرع والعقل يمكن إظهاره بعبارة لا إجمال فيها ولا تلبيس)[١].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (قال أهل العلم والسُّنَّة: فإذا قالت الجهمية وغيرهم من نفاة الصفات: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم.

قيل لهم: إن أردتم بالجسم ما هو مركب من جواهر فردة، أو ما هو مركب من المادة والصورة، لم نسلم لكم «المقدمة الأولى» وهي قولكم: إن الصفات لا تقوم إلا بما هو كذلك. قيل لكم: إن الرب تعالى قائم بنفسه والعباد يرفعون أيديهم إليه في الدعاء، ويقصدونه بقلوبهم، وهو العلي الأعلى سبحانه، ويراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة عِياناً، كما يرون القمر ليلة البدر.

فإن قلتم: إن ما هو كذلك فهو جسم وهو محدث، **كان هذا بدعة مخالفة للغة والشرع والعقل.**

وإن قلتم: نحن نسمي ما هو كذلك جسماً، ونقول: إنه مركب.

قيل: تسميتكم التي ابتدعتموها هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان. ومن عمد إلى المعاني المعلومة بالشرع والعقل، وسماها بأسماء منكرة لينفِّر الناس عنها، قيل له: النزاع في المعاني لا في الألفاظ، ولو كانت الألفاظ موافقة للّغة، فكيف إذا كانت من ابتداعهم؟ ومعلوم أن المعاني التي يعلم ثبوتها بالشرع والعقل لا تُدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل.

وأما قولهم: إن كل ما كان تقوم به الصفات وترفع الأيدي إليه ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم فإنه لا بد أن يكون مركباً من الجواهر المفردة، أو

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٢٠).

من المادة والصورة، فهذا ممنوع؛ بل هو باطل عند جمهور العقلاء، من النظار والفقهاء وغيرهم كما قد بسط في موضعه)[١].

والحاصل أن ما اعتقده الفلاسفة والمتكلمون معانيَ للجسم، قد نفاها ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عن الله نفياً صريحاً، بل هو ينفيها عن المخلوقات كذلك.

وما ذهب إليه الكرامية من أن الجسم هو الموجود أو القائم بنفسه أو المشار إليه، سلّم لهم ابن تيمية اتصاف الله بهذه المعاني، التي قد علمت من نصوص الكتاب والسُّنَّة، وأبى لفظ الجسم المبتدع.

وما دلت عليه اللغة من معنى الجسم وأنه الجسد والبدن، نفاه ابن تيمية عن الله نفياً صريحاً.

فإن قيل: إن إثباته للصفات الخبرية من اليد والوجه والقدم، وإثبات العلو الذاتي، يلزم منه التجسيم.

أجيب عنه من وجوه:

الأول: أنا قدمنا الجواب عن هذه الشبهة، وبينا أن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التجسيم، وأن جماعة من متقدمي الأشاعرة ـ ومنهم الأشعري نفسه ـ أثبت هذه الصفات، ولم يسلِّموا لدعوى استلزامها التجسيم.

الثاني: أننا نقلب عليهم الدليل، فنقول: وأنتم بإثباتكم العلم والحياة والقدرة يلزمكم التجسيم، فإن هذه الصفات لا تعقل إلا لما هو جسم!

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: (فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم.

قيل له: وتلك أعراض **تستلزم التجسيم والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي**، فإن أثبتَ تلك على وجه لا تكون أعراضاً أو

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٣١٧)، وانظر: مقالة التجسيم، دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين، فهد محمد هارون، ص٢٤٦ ـ ٢٨٣، فقد ساق واحداً وثلاثين نصاً عن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ تدل على رفضه لعقيدة التجسيم وبراءته من هذا المذهب وأهله.

تسميتها أعراضاً لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبتْ هذه على وجه لا تكون تركيباً وأبعاضاً أو تسميتها تركيباً وأبعاضاً لا يمنع ثبوتها.

فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء.

قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فإن قال: العرَض ما لا يبقى، وصفات الرب باقية.

قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة، وذلك في حق الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقاً والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم والتجسيم منتف.

قيل: وهذا تجسيم والتجسيم منتف.

فإن قال: أنا أعقل صفة ليست عرضاً بغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير.

قيل له: **فاعقل صفة هي لنا بعضٌ لغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير)**[1].

وهذه إلزامات لا جواب عنها.

الثالث: أنه لو سُلّم أن إثبات هذه الصفات يستلزم التجسيم؛ فإن لازم المذهب ليس مذهباً عند المحققين، فكيف إذا كان المثبت ينفي هذا اللازم ولا يلتزمه، بل يرى أنه غير لازم أصلاً.

قال العلامة مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ: (واعلم أن كثيراً من الناس يظنون أن القائل بالجهة هو من المجسمة لأن من لازم الجهة التجسيم، وهذا ظن فاسد فإنهم لا يقولون بذلك لأن لازم المذهب ليس بلازم عند المحققين، فكيف يجوز أن ينسب للإنسان شيء من لازم كلامه وهو يفر منه، بل قالوا: نحن أشد الناس هرباً من ذلك وتنزيهاً للباري تعالى عن الحد الذي يحصره، فلا

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٣).

يحد بحد يحصره، بل بحد يتميز به عظمة ذاته من مخلوقاته، هذا السمع والبصر والقدرة والعلم من لازم وجودها أن تكون أعراضاً، ولذلك نفاها المعتزلة، ولكن هذا اللازم ليس بلازم، كما هو مقرر معلوم، فتأمل ولا تخض مع الخائضين)[١].

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ يصرح بنفي هذه اللوازم، وقد عُلم هذا مما تقدم، ومن مواضع كثيرة من **كلامه** رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ، **وأكتفي هنا بمثالين**:

الأول: ويتعلق بإثبات صفة العلوّ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ: (أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثّلوا أولاً، وعطلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيلٌ لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ.

فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام[٢]، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم. **أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها، كما يلزم من سائر الأجسام**. وصار هذا مثلَ قول الممثّل: إذا كان للعالم صانع فإما أن يكون جوهراً أو عرضاً، وكلاهما محال؛ إذ لا يعقل موجود إلا هذان، وقوله: إذا كان مستوياً على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفُلك؛ إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا؛ فإن كليهما مثّل، وكليهما عطّل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

---

(١) أقاويل الثقات، ص٩٢، وانظر في كون لازم المذهب ليس مذهباً: مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٧)، الاعتصام للشاطبي (١/٣٦٢)، جلاء العينين، ص٤٦٧، لوامع الأنوار البهية (١/١٩٨).

(٢) وهذا ما قاله (المفوّض) نصّاً. انظر: القول التمام، ٢٥٤.

والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعِلم المخلوقين وقدرتهم، **فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يُثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها)**[١].

المثال الثاني: ويتعلق بصفة النزول. وقد ذكر رَحِمَهُ اللهُ خلاف الناس في إثبات الحركة[٢] فقال:

(والمقصود هنا أن الناس متنازعون في جنس «الحركة العامة» التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية؛ كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والإحسان وغير ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من ينفي ذلك مطلقاً وبكل معنى، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية، فلا يرضى على أحد بعد أن لم يكن راضياً عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضبان، ولا يفرح بالتوبة بعد التوبة، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته إذا قيل إن ذلك قائم بذاته.

وهذا القول أول من عرف به هم «الجهمية والمعتزلة» وانتقل عنهم إلى الكلابية والأشعرية والسالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة؛ كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، وابن ابنه رزق الله، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الحسن ابن الزاغوني، وأبي الفرج ابن الجوزي، وغير هؤلاء من أصحاب أحمد، وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض كلامه، وكأبي المعالي الجويني وأمثاله من أصحاب الشافعي، وكأبي الوليد الباجي وطائفة من أصحاب مالك، وكأبي الحسن الكرخي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٧).

(٢) تقدم ذكر الخلاف في إثبات الحركة، انظر: ص٢٨٧، لكن في هذا الموضع من كلام شيخ الإسلام مزيد فائدة.

والقول الثاني: إثبات ذلك وهو قول الهشامية والكرامية وغيرهم من طوائف أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة.

وأما الذين أثبتوها بالمعنى العام حتى يدخل في ذلك قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذاته؛ فهذا قول طوائف غير هؤلاء؛ كأبي الحسين البصري، وهو اختيار أبي عبد الله ابن الخطيب الرازي، وغيره من النظار، وذكر طائفةٌ أن هذا القول لازم لجميع الطوائف(١).

وذكر عثمان بن سعيد الدارمي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه على بشر المريسي(٢)، ونصره على أنه قول أهل السُّنَّة والحديث، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني لمّا ذكر مذهب أهل السُّنَّة والأثر، عن أهل السُّنَّة والحديث قاطبة(٣)، وذكر ممن لقي منهم على ذلك: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور. وهو قول أبي عبد الله ابن حامد وغيره.

وكثير من أهل الحديث والسُّنَّة يقول: المعنى صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به، كما ذكر ذلك أبو عمر ابن عبد البر(٤) وغيره في كلامهم على حديث النزول.

والقول المشهور عن السلف عند أهل السُّنَّة والحديث: هو الإقرار بما ورد به الكتاب والسُّنَّة من أنه يأتي وينزل وغير ذلك من الأفعال اللازمة.

قال أبو عمرو الطلمنكي: أجمعوا ـ يعني: أهل السُّنَّة والجماعة ـ على أن الله يأتي يوم القيامة والملائكة صفّاً صفّاً لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء، قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ

---

(١) قلت: ممن ذكر ذلك: أبو عبد الله الرازي، كما في المطالب العالية (٢/ ١٠٦)، والأربعين في أصول الدين، ص١١٨.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي، ص١٥٥.

(٣) انظر: مسائل حرب (٣/ ٩٧٤).

(٤) قال في التمهيد (٧/ ١٣٦): (ولكنا نقول: **استوى من لا مكان إلى مكان**، ولا نقول: انتقل، **وإن كان المعنى في ذلك واحداً**).

وَالْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُۚ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]. قال: وأجمعوا على أن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء، لا يحدون في ذلك شيئاً، ثم روي بإسناده عن محمد بن وضاح قال: وسألت يحيى بن معين عن النزول فقال: نعم، أقرُّ به ولا أَحُد فيه حدّاً.

والقول الثالث: الإمساك عن النفي والإثبات، وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية؛ كابن بطة وغيره. وهؤلاء فيهم من يعرض بقلبه عن تقدير أحد الأمرين، ومنهم من يميل بقلبه إلى أحدهما ولكن لا يتكلم لا بنفي ولا بإثبات.

والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه. فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعاً؛ كمن قال: إنه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار؛ كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش؛ فيكون نزوله تفريغاً لمكان وشغلاً لآخر؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم)[1].

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يثبت النزول، وينفي عنه اللوازم التي تلزم نزول المخلوق؛ كتفريغ المكان، وشغل مكان آخر، أو أن يكون شيء فوقه إذا نزل، كما يكون سطح الدار فوق من نزل إلى أسفلها.

وهذه هي اللوازم التي حملت النفاة على تأويل العلو الذاتي، والنزول، وهي راجعة إلى أنهم شبّهوا أولاً ثم عطلوا آخراً.

قال ابن بطة رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً ما وقع فيه نفاة النزول من التشبيه:

(فإذا قامت على الجهمي الحجة وعلم صحة هذه الأحاديث ولم يقدر على جحدها، قال: الحديث صحيح، وإنما معنى[2] قول النبي ﷺ: «**ينزل ربنا في كل ليلة**» ينزل أمره.

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٥٧٥).

(٢) هذا مؤكد لما سبق من أن الجهمية اشتهر عنهم تسمية التأويل (معنى)، ولهذا قال من قال من السلف ردّاً عليهم وعلى المشبهة: لا كيف، ولا معنى.

قلنا: إنما قال النبي ﷺ: «**ينزل الله** ﷻ»، و«**ينزل ربنا**» ولو أراد أمره لقال: ينزل أمر ربنا.

فيقول: إن قلنا ينزل، فقد قلنا: إنه يزول، والله لا يزول، ولو كان ينزل لزال؛ لأن كل نازل زائل.

فقلنا: أولستم تزعمون أنكم تنفون التشبيه عن رب العالمين، فقد صرتم بهذه المقالة إلى أقبح التشبيه وأشد الخلاف؛ لأنكم إن جحدتم الآثار وكذبتم بالحديث، رددتم على رسول الله قوله، وكذبتم خبره.

وإن قلتم: لا ينزل إلا بزوال، فقد شبهتموه بخلقه، وزعمتم أنه لا يقدر أن ينزل إلا بزواله، على وصف المخلوق الذي إذا كان بمكان خلا منه مكان.

لكنّا نصدق نبينا ﷺ، ونقبل ما جاء به، فإنا بذلك أُمرنا، وإليه نُدبنا، فنقول كما قال: ينزل ربنا ﷻ، ولا نقول: إنه يزول، بل ينزل كيف شاء، لا نصف نزوله، ولا نحُدّه، ولا نقول: إن نزوله زواله)[1].

ثانياً: تصريح ابن القيم رحمه الله بنفي التجسيم:

قال ابن القيم رحمه الله مبرئاً أهل السُّنَّة من التجسيم والتشبيه وإثبات الأعضاء والتحيز، ومبيناً شناعة إلزام الغير باللوازم الباطلة المدعاة:

(واحذر حكاياتٍ لأرباب الكلا ... م عن الخصوم كثيرة الهذيان
فحكوا بما ظنوه يلزمهم فقا ... لوا ذاك مذهبهم بلا برهان
كذبوا عليهم باهتين لهم بما ... ظنوه يلزمهم من البهتان
فحكى المعطل عن أولي الإثبات **قو ... لهم بأن الله ذو جثمان**
وحكى لنا المعطل أنهم قالوا ... بأن الله ليس يُرى لنا بعيان
وحكى المعطل أنهم قالوا يجو ... ز كلامه من غير قصد معان
وحكى المعطل أنهم **قالوا بتحيـ ... ـيّز الإلٰه وحصره بمكان**
وحكى المعطل أنهم **قالوا له الـ ... أعضاءُ جلَّ الله عن بهتان**

---

(١) الإبانة (٣/ ٢٣٩).

وحكى المعطل أن مذهبهم **هو التـ** ... **ـشبيه للخلاق بالإنسان**
وحكى المعطل عنهم ما لم يقو ... لوه ولا أشياخهم بلسان
ظن المعطل أن هذا لازم ... فلذا أتى بالزور والعدوان
فعليه في هذا معاذير ثلا ... ث كلها متحقق البطلان
ظنُّ اللزوم وقذفُهم بلزومه ... وتمام ذاك شهادةُ الكفران
يا شاهداً بالزور ويحك لم تخف ... يوم الشهادة سطوةَ الديان)[1]

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

واللَّهِ ما قال امرؤ منا بـ ... **ـأن الله جسم يا أولي البهتان**
واللَّهُ يعلم أننا في وصفه ... لم نعدُ ما قد قال في القرآن
أو قاله أيضاً رسول الله ... فهو الصادق المصدوق بالبرهان
أو قاله أصحابه من بعده ... فهم النجوم مطالع الإيمان
سمُّوه تجسيماً وتشبيهاً فلسنا ... جاحديه لذلك الهذيان)[2]

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نفي الجسم عن الله تعالى بمعناه اللغوي، وبمعناه عند الفلاسفة، والمتكلمين، في كلام عظيم متين:

(فلبّستم على المخدوعين المغرورين وأوهمتموهم أنه لو كان فوق عرشه موصوفاً بصفات الكمال يُرى بالأبصار عِياناً يوم القيامة، لم يكن إلٰهاً واحداً وكان هناك آلهة متعددة، وقدماء متغايرة، وأعراض وأبعاض، وحدود وجهات، وتكثّر وتغير، وتحدّد وتجرد، وتجسيم وتشبيه وتركيب.

وأكثر الناس إذا سمعوا هذه الألفاظ نفرت عقولهم من مسماها، ونبت أسماعهم عنها، وقد علم المؤمنون المصدِّقون للرسول العارفون بالله وصفاته وأسمائه أنكم توسلتم بها إلى نفي صفاته وأفعاله وحقائق أسمائه، فلم ترفعوا بها رأساً، ولم تروا لها حرمة، ولم ترقبوا فيها ذمة، وغرّت ضعافَ العقول الجاهلين بحقائق الإيمان، فضلّوا بها وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل.

(١) القصيدة النونية، ص٢٧٢
(٢) السابق، ص١٤٧

فلفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً فيكون له إلغاءُ النفي، فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به.

فإن قال: أردت بالجسم معناه في لغة العرب، وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، ولا يقال للهواء جسم لغة، ولا للنار، ولا للماء، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، **فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً.**

وإن أردتم به المركب من المادة والصورة، أو المركب من الجواهر الفردة، فهذا منفي عن الله قطعاً.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا.

وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات، ويرى بالأبصار، ويتكلم ويكلِّم، ويسمع ويبصر، ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة للرب تعالى وهو موصوف بها، **فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً،** كما أنا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصبَ، ولا ننفي قدَر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبته جبريّاً، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشْوية، ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسماً مشبهاً.

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه	على عرشه إني إذا لمجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه	وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا	بتوفيقه والله أعلى وأعلم

وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً لها إلى السماء، يُشهد الجمع الأعظم مشيراً له، **أو أردتم بالجسم ما يقال: أين هو؟** فقد سأل أعلم الخلق به عنه بأين منبّهاً على علوّه على عرشه، وسمع السؤال بأين وأجاب عنه، ولم يقل: هذا السؤال إنما يكون عن المجسَّم.

وإن أردتم بالجسم ما يلحقه مِن وإلى، فقد نزل جبريل من عنده، ونزل كلامه من عنده، وعرج برسوله إليه، وإليه يصعد الكلم الطيب، وعنده المسيح رفع إليه.

وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها، من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة، ومن قال: إنها صفة واحدة، فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء، وقد قال أعلم الخلق به: أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بعفوك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، والمستعاذ به غير المستعاذ منه. وأما استعاذته به منه فباعتبارين مختلفين؛ فإن الصفة المستعاذ بها، والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد، ورب واحد، فالمستعيذ بإحدى الصفتين من الأخرى مستعيذ بالموصوف بهما منه.

وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر، فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى، وبيديه وبسمعه وبصره، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه.

وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه.

وكذلك إن أردتم **بالتشبيه والتركيب** هذه المعاني التي دل عليها الوحي والعقل، فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة **خطأ في اللفظ والمعنى**، وجناية على ألفاظ الوحي والعقل، وحقائق صفات الرب.

أما الخطأ اللفظي: فتسميتكم الموصوف بذلك جسماً مركباً مؤلفاً مشبِهاً لغيره، وتسميتكم هذه الصفات تجسيماً وتركيباً وتشبيهاً، **فكذَبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة**، ووضعتم لصفاته ألفاظاً منكم بدأت، وإليكم تعود.

وأما خطؤكم في المعنى: فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب، فنفيتم المعنى الحق، **وسميتموه بالاسم المنكر**، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاءً ولم يره، فسأل عنه فقيل له: مائع رقيق أصفر يشبه العذرة تتقيأه الزنابير. ومن لم يعرف العسل ينفر عنه بهذا

التعريف، ومن عرفه وذاقه لم يزده هذا التعريف عنده إلا محبة له ورغبة فيه، وما أحسن ما قال القائل:

تقول هذا جني النحل تمدحه ... وإن تشأ قلت ذا قيء الزنابير
مدحاً وذمّاً وما جاوزت وصفهما ... والحق قد يعتريه سوء تعبير

وأشد ما حاول أعداء الرسول ﷺ من التنفير عنه سوءُ التعبير عما جاء به، وضرب الأمثال القبيحة له، والتعبير عن تلك المعاني التي لا أحسن منها بألفاظ منكرة ألقوها في مسامع المغترين المخدوعين، فوصلت إلى قلوبهم، فنفرت منه، وهذا شأن كل مبطل، وكل من يكيد الحق وأهله، هذه طريقه ومسلكه، **وأكثر العقول كما عهدت تقبل القول بعبارة، وترده بعينه بعبارة أخرى)**[1].



(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨ ـ ٩٤٤).

المبحث الثالث

براءة الشيخين من إثبات الجارحة

أولاً: تصريح شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بنفي الجارحة:

والجارحة من الاجتراح والاكتساب، وهو نقص ينزه الله عنه، وقد تقدم أن إثبات الصفات على الحقيقة لا يلزم منه الجارحة كما ادعى كثير من المعطلة.

وليس في كلام السلف والأئمة إثبات الجارحة، بل فيه التصريح بنفيها، كما تقدم[(١)].

ومن كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في نفي الجارحة، قوله:

(وبعض الناس يقول: «مذهب السلف» أن الظاهر غير مراد، ويقول: أجمعنا على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ، إما لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين:

أحدهما: أن يقال: **إن اليد جارحة مثل جوارح العباد**، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، **فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث، فقد صدق وأحسن**؛ إذ لا يختلف أهل السُّنَّة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السُّنَّة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة

---

(١) انظر: ص٥٤٢.

والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن «ظاهر الكلام» هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام، **وليست «هذه المعاني» المحدثة المستحيلة على الله تعالى** هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضاً تدل على حدوثنا، يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساماً كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السُّنَّة: إذا قلنا إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً أن ظاهره غير مراد، ثم يفسّر بصفاتنا. فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم. ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ **لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به**، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد)[1].

وهذا صريح في نفي جارحة مثل جوارح العباد، وأن هذا المعنى مستحيل على الله تعالى، وأن أهل السُّنَّة متفقون على نفي هذا التمثيل.

وقد وقف (المفوّض) على هذا الموضع من كلام شيخ الإسلام، فقرر أن الخلاف معه خلاف لغوي لا عقدي!

قال: (وخلاف ابن تيمية في هذه المسألة هو خلاف لغوي لا عقائدي، فإنه ينفي الجارحة عن الله تبارك وتعالى، فيقول..) وساق بعض كلام شيخ الإسلام السابق.

ثم قال: (وقد جعل البعض خلاف ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في هذه المسألة

---

(١) الرسالة المدنية، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٥).

خلافاً حقيقيّاً بحجة أن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لا ينفي عن الله مطلق الجوارح، وإنما ينفي أن يكون لله جارحة مثل جوارح العباد. ويجاب بأن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ **نفى التجسيم أيضاً** فلا يصح أن يفهم من كلامه على أنه أراد نفي جوارح العباد فقط.

وقد يُقال إن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لا ينفي مطلق الجسمية، بل ينفي بعض صور الجسمية).

وساق كلاماً لشيخ الإسلام في مسألة التركيب، ثم خلص إلى النتيجة فقال:

(وعموماً، فكلام العلامة ابن تيمية في هذا المقام **مضطرب**، ولا يجوز أن يؤاخذ الإنسان في هذه المسائل إلا بالكلام الواضح غير المعارض، فإنه مقام خطير) انتهى كلام (المفوّض)!![1].

وقد ذكرني رميه لشيخ الإسلام بالاضطراب بقول القائل:

لقد هُزلت حتى بدا من هُزالها كُلاها وحتى سامها كلُّ مفلس

وأقول: إذا كان الخلاف مع شيخ الإسلام خلافاً لغويّاً لا عقائديّاً، فما معنى ما حشى به (المفوّض) كتابه من رمي المثبتين للصفات على الحقيقة بالتجسيم وإثبات الجارحة، فإن كان الخلاف مع إمامهم لغويّاً لا عقديّاً، فقد خاض (المفوّض) معركة في الوهم والخيال؛ إذ لا يزيد المثبتون للصفات على ما قاله شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ!

وكيف يسوغ لباحث أن يرمي غيره بالاضطراب دون أن يجمع أقواله المتعارضة بزعمه!

وإذا كان (البعض) يرى الخلاف مع شيخ الإسلام حقيقيّاً لأنه لم ينف مطلق الجارحة، فإليك ما يقوله الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه

---

(١) القول التمام، ٤٧.

بها المؤمنون ـ الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ـ فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف. وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجِّح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لا بد من أن يَسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصّاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره، وضدَّ حقيقته، فلا بد أن يبيِّن للأمة أنه لم يرد حقيقته وأنه أراد مجازه، سواء عيَّنه أو لم يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنه ﷻ جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبيِّن للناس ما نُزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً، وأنصحهم

للأمة، وأبينهم للسُّنَّة، **فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره**؛ إما أن يكون عقليّاً ظاهراً مثل قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم. أو سمعيّاً ظاهراً مثل الدلالات في الكتاب والسُّنَّة التي تصرف بعض الظواهر، ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعيّاً أو عقليّاً؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم، وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه، ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره؛ لأن هناك دليلاً خفيّاً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليساً وتلبيساً، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان. فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد، أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟ فسلّم لي ذلك الرجل هذه المقامات(١).

قلت: **ونحن نتكلم على صفة من الصفات، ونجعل الكلام فيها أنموذجاً يحتذى عليه، ونعبر بصفة اليد**، وقد قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقال تعالى:

---

(١) لم يذكر شيخ الإسلام رحمه الله اسم هذا المناظر.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١].
وقد تواتر في السُّنَّة مجيء «اليد» في حديث النبي ﷺ.

فالمفهوم من هذا الكلام: أن لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له، كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السمٰوات بيده اليمنى، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ومعنى بسطهما: بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها، وتركه يكون ضمّاً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد، فهم منه يد حقيقة، وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾، ويقولون: فلان جعد البنان، وسبط البنان.

قلت له: **فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأن يده ليست جارحة، فهذا حق.**

وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع، فهو مبطل، فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة)(١).

تنبيهان:

الأول:

لما كان نفي (الجارحة) قد يراد به نفي الصفة الثابتة كالوجه واليد والقدم، وكان هذا النفي غير وارد في الكتاب والسُّنَّة، كان تعامل شيخ الإسلام معه كتعامله مع سائر الألفاظ المشابهة؛ كالجهة، والحيز، والحدّ، ولهذا يقلّ في كلامه نفي الجارحة، لكن هذا لا يقتضي إثباتها، وحسبه أن ينفي مشابهة الله لشيء من خلقه، لكن قد تدعو الحاجة إلى استعمال هذا اللفظ ونحوه، **إذا قرن بما ينتفي معه المحذور، فيقال: له يد حقيقة، لكن ليست جارحةً، فلا يتوصل بنفي هذا اللفظ إلى نفي الصفة الثابتة.**

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإذا قدر أن المعارض أصر على تسمية

---

(١) الرسالة المدنية، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٣٦٠ ـ ٣٦٣).

المعاني الصحيحة التي ينفيها **بألفاظه الاصطلاحية المحدثة**، مثل أن يدعي أن ثبوت الصفات المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيماً وتركيباً ونحو ذلك، قيل له: هب أنه سمي بهذا الاسم، فنفيك له إما أن يكون بالشرع، وإما أن يكون بالعقل.

وأما الشرع: فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله، لا بنفي ولا إثبات، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك، لا نفياً ولا إثباتاً، بل قول القائل: إن الله جسم، أو ليس بجسم، أو جوهر، أو ليس بجوهر، أو متحيز، أو ليس بمتحيز، أو في جهة، أو ليس في جهة، أو تقوم به الأعراض والحوادث، أو لا تقوم به، ونحو ذلك، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدَث، لم يتكلم السلف والأئمة فيها لا بإطلاق النفي، ولا بإطلاق الإثبات، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفياً وإثباتاً.

وإن أردت أن نفي ذلك معلوم بالعقل، وهو الذي تدعيه النفاة، ويدعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارضَ نصوصَ الكتاب والسُّنَّة.

قيل له: فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل، لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأي عبارة بها، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل، لم يجز إثباته بأي عبارة عبَّر بها المعبر، وبُين له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسماه بألفاظه الاصطلاحية.

وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته، وإن كان المطلِق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام، كما إذا قال الرافضي: أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ﷺ، فقيل له: نحن نتولى الصحابة والقرابة، فقال: لا ولاء إلا ببراء، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة، فيكون قد نصب لهم العداوة.

فيقال له: هب أن هذا يسمى نصباً، فلم قلت: إن هذا محرم؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت، إذا كان الرجل موالياً لأهل البيت كما يحب الله ورسوله. ومنه قول القائل:

إن كان رفضاً حب آل محمد   فليشهد الثقلان أني رافضي

وقول القائل أيضاً:

إذا كان نصباً ولاء الصحاب   فإني كما زعموا ناصبي
وإن كان رفضاً ولاء الجميع   فلا برح الرفض من جانبي)[١]

وقال رَحِمَهُ اللهُ: (والله قد أخبر أنه أحد صمد ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم، وغير ذلك مما دل عليه القرآن، ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والإيمان به أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة، ولا أن صفاته ليست بعرض، ولا قائمة بالغير، ولا نحو ذلك، وكذلك في الإثبات له الأسماء الحسنى التي يدعى بها، وليس في تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك، ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك، فلم يكن واحد من هذين مشروعا على الإطلاق، ولا هو أيضا منهيّاً عنه على الإطلاق، بل إذا أثبت الرجل معنى حقّاً، ونفى معنى باطلاً، واحتاج إلى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل إفهام المخاطب لأنها من لغة المخاطب ونحو ذلك، لم يكن ذلك منهيّاً عنه لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى، ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه، وهذا جائز، بل مستحب أحياناً، بل واجب أحياناً، وإن لم يكن ذلك مشروعاً على الإطلاق)[٢].

الثاني:

تقدم أن الجارحة من الاجتراح والاكتساب، وأن هذا نقص ينزه الله عنه، وقضية أن الله تعالى منزه عن النقائص، قضية مجمع عليها، وقد خفي هذا على (المفوّض) وغيره[٣]، وظنوا أن قول بعض أهل العلم عن نفي الجسم مثلاً إنه لم يرد، أنهم ينازعون في هذه المسألة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٨٩).

(٣) كما فعل الدكتور محمد عياش الكبيسي في كتابه: الصفات الخبرية ـ ونقله عنه (المفوّض) ـ وزعم أن الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللهُ لم يثبت على قوله، فقد نفى بعض النقائص التي لم يرد نفيها!

وتوضيح ذلك: أن النقائص المتفق على كونها نقائص، تنفى عن الله تعالى من غير توقف؛ لأن الله تعالى له الكمال المطلق، والأسماء الحسنى والصفات العلى، وهذا ينفي عنه النقص بأي وجه من الوجوه.

وأما الألفاظ المجملة كالجسم، أو الألفاظ التي قد يساء استعمالها ويراد بها نفي الصفة؛ كالجارحة، فهذه التي يقال فيها: إن نفيها لم يرد في الكتاب والسُّنَّة، وأنه إن أريد بها كذا وكذا مما للمخلوق، فإنها تنفى عن الله تعالى، فالتوقف هنا ليس توقفاً في نفي النقص عن الله تعالى، وإنما هو توقف عن نفي اللفظ الحادث؛ حذراً من نفي الصفات الثابتة بإدخالها تحت الألفاظ المذمومة.

ولهذا لا ينبغي نفي الجارحة إلا في سياقٍ يُنص فيه على إثبات الصفة كما تقدم.

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (القاعدة السادسة في ضابط ما يجوز لله ويمتنع عنه نفياً وإثباتاً:

صفات الله تعالى دائرة بين النفي والإثبات ـ كما سبق ـ فلا بد من ضابط لهذا وذاك.

فالضابط في النفي أن يُنفى عن الله تعالى:

أولاً: كل صفة عيب؛ كالعمى والصمم والخرس والنوم والموت ونحو ذلك.

ثانياً: كل نقص في كماله؛ كنقص حياته أو علمه أو قدرته أو عزته أو حكمته أو نحو ذلك.

ثالثاً: مماثلته للمخلوقين؛ كأن يُجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواؤه على عرشه كاستواء المخلوق، ونحو ذلك.

فمن أدلة انتفاء الأول عنه: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] فإن ثبوت المثل الأعلى له وهو الوصف الأعلى يستلزم انتفاء كل صفة عيب.

ومن أدلة انتفاء الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

ومن أدلة انتفاء الثالث: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١](١).

ثانياً: تصريح ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ بنفي الجارحة:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما الدأب والنَّصب **وإثبات الجارحة** فمن خصائص العبد، والله تعالى منزه عن ذلك متعال عنه، **وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لرب العالمين**)(٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وسموا ما أخبر به عن نفسه من الوجه واليدين والأصبع **جوارح وأعضاء**، ثم نفوا ما أثبته لنفسه بتسميتهم له بغير تلك الأسماء، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم: ٢٣] فتوصلوا بالتشبيه والتجسيم والتركيب والحوادث والأعراض والتحيز إلى تعطيل صفات كماله، ونعوت جلاله وأفعاله، وأخلوا تلك الأسماء من معانيها، وعطلوها من حقائقها.

فيقال لمن نفى محبته وكراهته لاستلزامهما ميل الطبع ونفرته: ما الفرق بينك وبين من نفى كونه مريداً لاستلزام الإرادة حركة النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها، ونفى سمعه وبصره لاستلزام ذلك تأثر السمع والبصر بالمسموع والمبصَر، وانطباع صورة المرئي في الرائي، وحمْلَ الهواء الصوت المسموع إلى أذن السامع، ومن نفى علمه لاستلزامه انطباع صورة المعلوم في النفس الناطقة، ونفى غضبه ورضاه لاستلزام ذلك حركة القلب وانفعاله بما يرد عليه من المؤلم والسارّ، ونفَى كلامه لاستلزام الكلام محلّاً يقوم به ويظهر منه من شفة ولسان ولهوات، ولمّا لم يمكن أحداً أقر بوجود رب العالمين طردُ ذلك، وقع في التناقض ولا بد؛ فإن أي شيء أثبته لزمه فيه ما التزم؛ كمن أثبت ما نفاه هو من غير فرق ألبتة، ولهذا قال الإمام أحمد وغيره من أئمة السُّنَّة: لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين، والمقصود أنا

(١) تقريب التدمرية، ضمن مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (٤/ ١٩٣).

(٢) بدائع الفوائد (٢/ ٣١٤)، وتقدم بتمامه ص٥٤٣.

لا نجحد محبته تعالى لما يحبه، وكراهته لما يكرهه، لتسمية النفاة ذلك ملاءمة ومنافرة.

وينبغي التفطن لهذا الموضع فإنه من أعظم أصول الضلال، فلا نسمي العرش حيِّزاً، ولا نسمي الاستواء تحيُّزاً، ولا نسمي الصفات أعراضاً، ولا الأفعال حوادث، **ولا الوجه واليدين والأصابع جوارح وأعضاء، ولا إثبات صفات كماله التي وصف بها نفسه تجسيماً وتشبيهاً**، فنجني جنايتين عظيمتين: جناية على اللفظ، وجناية على المعنى، فنبدل الاسم، ونعطل معناه)[١].

وقال كَلَلهُ: (قوله[٢]: وهي على ثلاثة أركان: إثبات الصفة من غير تشبيه، إلى آخرها. هذه ثلاثة أشياء:

أحدها: إثبات تلك الصفة، فلا يعاملها بالنفي والإنكار.

الثاني: أنه لا يتعدى بها اسمها الخاص الذي سماها الله به، بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة، فلا يعطل الصفة، ولا يغير اسمها ويعيرها اسماً آخر كما تسمي الجهمية والمعطلة سمعه وبصره وقدرته وحياته وكلامه أعراضاً، **ويسمون وجهه ويديه وقدمه سبحانه جوارح وأبعاضاً**، ويسمون حكمته وغاية فعله المطلوبة عللاً وأغراضاً، ويسمون أفعاله القائمة به حوادث، ويسمون علوه على خلقه واستواءه على عرشه تحيزاً، ويتوصلون بهذا المكر الكبار إلى نفي ما دل عليه الوحي والعقل والفطرة وآثار الصنعة من صفاته، فيتسلطون بهذه الأسماء التي سموها هم وآباؤهم على نفي صفاته وحقائق أسمائه.

الثالث: عدم تشبيهها بما للمخلوق؛ فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فالعارفون به المصدقون لرسله المقرون بكماله يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين، وهدى بين ضلالتين، فصراطهم صراط المنعَم عليهم، وصراط غيرهم

---

(١) شفاء العليل، ص١٢٨.

(٢) أي: أبو إسماعيل الهروي في منازل السائرين.

صراط المغضوب عليهم والضالين. قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين، وقال: التشبيه أن تقول: يد كيدي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[1].



---

(١) مدارج السالكين (٣/٣٥٨)، وانظر: الصواعق المرسلة (١/٢٢٦) وفيها: (قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه إذ نفيتموها أنتم عنه **على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح، ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً**) في كلام متين مأخوذ عامته من كلام شيخه ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، تقدم نقله بتمامه.

المبحث الرابع

تبرئة العلماء الأعيان للشيخين من تهمة التجسيم

قد تقدم في المباحث السابقة ما يقطع معه المنصف ببراءة الشيخين من تهمة التجسيم والتشبيه، وتصريحهما بذلك، ونفيهما للوازم الفاسدة التي يمكن أن يدعي الخصم لزومها للقول بالإثبات، وقد رأيتُ أن أختم هذا الفصل بذكر شهادات الأئمة المطلعين على كلام الشيخين وعلى كلام خصومهما، بتبرئتهما من هذه التهمة الشنيعة، فمن هؤلاء:

١ ـ الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله (ت٨٥٢هـ)

قال رحمه الله في تقريظه على «الرد الوافر»: (الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، وقفت على هذا التأليف النافع، والمجموع الذي هو للمقاصد التي جمع لأجلها جامع، فتحققت سعة اطلاع الإمام الذي صنفه، وتضلعه من العلوم النافعة بما عظمه بين العلماء وشرَّفه، **وشهرة إمامة الشيخ تقي الدين أشهر من الشمس، وتلقيبه بـ(شيخ الإسلام) في عصره باق إلى الآن على الألسنة الزكية، ويستمر غداً كما كان بالأمس**، ولا ينكر ذلك إلا من جهل مقداره، أو تجنب الإنصاف، فما أغلط من تعاطى ذلك وأكثر عثاره، فالله تعالى هو المسؤول أن يقينا شرور أنفسنا، وحصائد ألسنتنا بمنِّه وفضله، ولو لم يكن من الدليل على إمامة هذا الرجل إلا ما نبَّه عليه الحافظ الشهير علم الدين البرزالي في «تاريخه»: أنه لم يوجد في الإسلام من اجتمع في جنازته لما مات ما اجتمع في جنازة الشيخ تقي الدين، وأشار إلى أن جنازة الإمام أحمد كانت حافلة جدّاً شهدها مئات ألوف، ولكن لو كان بدمشق من الخلائق

نظير من كان ببغداد أو أضعاف ذلك، لما تأخر أحد منهم عن شهود جنازته، وأيضاً فجميع من كان ببغداد إلا الأقل كانوا يعتقدون إمامة الإمام أحمد، وكان أمير بغداد وخليفة ذلك الوقت إذا ذاك في غاية المحبة له والتعظيم، بخلاف ابن تيمية فكان أمير البلد حين مات غائباً، وكان أكثر مَن بالبلد مِن الفقهاء قد تعصبوا عليه حتى مات محبوساً بالقلعة، ومع هذا فلم يتخلف منهم عن حضور جنازته والترحم عليه والتأسف عليه إلا ثلاثة أنفس، تأخروا خشية على أنفسهم من العامة.

ومع حضور هذا الجمع العظيم، فلم يكن لذلك باعث إلا اعتقاد إمامته وبركته، لا بجمع سلطان، ولا غيره، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**أنتم شهداء الله في الأرض**».

ولقد قام على الشيخ تقي الدين جماعة من العلماء مراراً، بسبب أشياء أنكروها عليه من الأصول والفروع، وعقدت له بسبب ذلك عدة مجالس بالقاهرة، وبدمشق، ولا يحفظ عن أحد منهم أنه أفتى بزندقته، ولا حكم بسفك دمه مع شدة المتعصبين عليه حينئذ من أهل الدولة، حتى حبس بالقاهرة، ثم بالإسكندرية، ومع ذلك فكلهم معترف بسعة علمه، وكثرة ورعه، وزهده، ووصفه بالسخاء، والشجاعة، وغير ذلك من قيامه في نصر الإسلام، والدعوة إلى الله تعالى في السر والعلانية، فكيف لا يُنكر على مَن أطلق «أنه كافر» بل من أطلق على من سماه شيخ الإسلام: الكفر، وليس في تسميته بذلك ما يقتضي ذلك؛ فإنه شيخ في الإسلام بلا ريب، والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي، ولا يصر على القول بها بعد قيام الدليل عليه عناداً، **وهذه تصانيفه طافحة بالرد على من يقول بالتجسيم، والتبري منه**، ومع ذلك فهو بشر يخطئ ويصيب، فالذي أصاب فيه ـ وهو الأكثر ـ يستفاد منه، ويترحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه لا يقلد فيه، بل هو معذور؛ لأن أئمة عصره شهدوا له بأن أدوات الاجتهاد اجتمعت فيه، حتى كان أشد المتعصبين عليه، والقائمين في إيصال الشر إليه، وهو الشيخ كمال الدين الزملكاني،

يشهد له بذلك، وكذلك الشيخ صدر الدين بن الوكيل، الذي لم يثبت لمناظرته غيره.

ومن أعجب العجب أن هذا الرجل كان أعظم الناس قياماً على أهل البدع من الروافض، والحلولية، والاتحادية، وتصانيفه في ذلك كثيرة شهيرة، وفتاويه فيهم لا تدخل تحت الحصر، فيا قرة أعينهم إذا سمعوا بكفره، ويا سرورهم إذا رأوا من يكفر من لا يكفره، فالواجب على من تلبّس بالعلم وكان له عقل: **أن يتأمل كلام الرجل من تصانيفه المشتهرة، أو من ألسنة من يوثق به من أهل النقل**، فيفرد من ذلك ما يُنكر، فيحذِّر منه على قصد النصح، ويثني عليه بفضائله فيما أصاب من ذلك؛ كدأب غيره من العلماء، **ولو لم يكن للشيخ تقي الدين من المناقب إلا تلميذه الشهير الشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية صاحب التصانيف النافعة السائرة التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته**، فكيف وقد شهد له بالتقدم في العلوم، والتميز في المنطوق والمفهوم أئمة عصره من الشافعية وغيرهم، فضلاً عن الحنابلة، فالذي يطلق عليه مع هذه الأشياء الكفر، أو على من سمَّاه «شيخ الإسلام»: لا يلتفت إليه، ولا يعوَّل في هذا المقام عليه، بل يجب ردعه عن ذلك إلى أن يراجع الحق، ويذعن للصواب، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

قاله وكتبه: أحمد بن علي بن محمد بن حجر الشافعي، عفا الله عنه، وذلك في يوم الجمعة التاسع من شهر ربيع الأول، عام خمسة وثلاثين وثمانمائة، حامداً لله، ومصلِّياً على رسوله محمد وآله ومسلماً)[١].

٢ ـ الحافظ بدر الدين العيني الحنفي رحمه الله (ت٨٥٥هـ)

قال في تقريظه على «الرد الوافر»:

(... ومن الشائع المستفيض أن الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين

---

(١) الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص٢٢٩، ونقله الحافظ السخاوي في الجواهر والدرر (٢/ ٧٣٤ ـ ٧٤٦).

ابن تيمية من شُم عرانين الأفاضل، ومن جم براهين الأماثل، الذي كان له من الأدب مآدبُ تغذي الأرواح، ومن نخب الكلام له سلافة تهز الأعطاف المراح... وهو الإمام الفاضل البارع التقي النقي الورع الفارس في علمي الحديث والتفسير، والفقه والأصول، بالتقرير والتحرير، والسيف الصارم على المبتدعين، والحبر القائم بأمور الدين، والأمّار بالمعروف والناهي عن المنكر، ذو همة وشجاعة وإقدام فيما يروع ويزجر، كثير الذكر والصوم والصلاة والعبادة، خشن العيش والقناعة من دون طلب الزيادة. وكانت له المواعيد الحسنة السنية، والأوقات الطيبة البهية، مع كفه عن حطام الدنيا الدنية، وله المصنفات المشهورة المقبولة، والفتاوى القاطعة غير المعلولة...

وأما مناظرات هذا الإمام فكثيرة في مجالس عديدة، فلم يظهر في ذلك لمعانديه فيما ادعي به عليه برهان، غير تنكيدات رسخت في القلوب من ثمار الشنآن، وقصارى ذلك أنه حبس بالظلم والعدوان، وليس في ذلك ما يعاب به ويشان.

وقد جرى على جلة من التابعين الكبار من قتل وقيد وحبس وإشهار، وقد حبس الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ومات في الحبس، فهل قال أحد من العلماء إنه حبس حقاً، وحبس الإمام أحمد رضي الله عنه وقيّد لما قال قولاً صدقاً، والإمام مالك رضي الله عنه ضرب ضرباً مؤلماً شديداً بالسياط، والإمام الشافعي حمل من اليمن إلى بغداد بالقيد والاحتياط، وليس ببدع أن يجري على هذا الإمام ما جرى على أولئك الأئمة الأعلام...

وهذا الإمام مع جلالة قدره في العلوم نقلت عنه على لسان جم غفير من الناس؛ كرامات ظهرت منه بلا التباس، وأجوبة قاطعة عند السؤال من المعضلات، من غير توقف بحالة من الحالات.

ومن جملة ما سئل عنه وهو على كرسيه يعظ الناس، والمجلس غاص بأهله، في رجل يقول: ليس إلا الله، ويقول: الله في كل مكان، هل هو كفر أو إيمان؟

فأجاب على الفور: من قال: إن الله تعالى بذاته في كل مكان، فهو

مخالف للكتاب والسُّنَّة وإجماع المسلمين، بل هو مخالف للملل الثلاث، **بل الخالق ﷻ بائن من المخلوقات**، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، بل هو الغني عنها البائن بنفسه منها.

وقد اتفق الأئمة من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وسائر أئمة الدين أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤] ليس معناه أنه مختلط بالمخلوقات وحال فيها، ولا أنه بذاته في كل مكان، بل هو ﷻ مع كل شيء بعلمه وقدرته ونحو ذلك، فالله ﷻ مع العبد أينما كان، يسمع كلامه، ويرى أفعاله، ويعلم سرّه ونجواه، رقيب عليهم، مهيمن عليهم، بل السمٰوات الأرض وما بينهما كل ذلك مخلوق لله، ليس الله بحال في شيء منه سبحانه، **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله**، بل يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه رسوله من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، فلا تمثّل صفاته بصفات خلقه، ومذهب السلف إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، وقد سئل الإمام مالك رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

فهذا الإمام كما رأيت عقيدته وكاشفت سريرته، فمن كان على هذه العقيدة كيف ينسب إلى الحلول، والاتحاد، والتجسيم، أو ما يذهب إليه أهل الإلحاد؟

أعاذنا الله وإياكم من الزيغ والضلال والعناد، وهدانا إلى سبل الخير والرشاد، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

حرره منمقاً فقير رحمة ربه الغني، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عامله الله بلطفه الخفي والجلي، بتاريخ الثامن عشر من ربيع الأول عام ٨٣٥ بالقاهرة المحروسة)[١].

---

(١) الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص٢٤٣ ـ ٢٥٢، ونقله الألوسي في غاية الأماني في الرد على النبهاني (٢/ ١٥٥)، وقال الحافظ السخاوي في الضوء اللامع (١٠/ ١٣٥) عند ترجمة العيني: (وله تقريظ على الرَّد الوافر لابن ناصر الدّين غاية في الانتصار لابن تيمية).

٣ ـ شيخ الإسلام صالح بن عمر البلقيني الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٨٦٨هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تقريظه على الرد الوافر: (... ولقد افتخر قاضي القضاة تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى في ترجمة أبيه الشيخ تقي الدين السبكي في ثناء الأئمة عليه، بأن الحافظ المزي لم يكتب بخطه لفظة شيخ الإسلام إلا لأبيه، وللشيخ تقي الدين ابن تيمية، وللشيخ شمس الدين ابن أبي عمر، فلولا أن ابن تيمية في غاية العلو في العلم والعمل ما قرن ابن السبكي أباه معه في هذه المنقبة التي نقلها، **ولو كان ابن تيمية مبتدعاً** أو زنديقاً ما رضي أن يكون أبوه قريناً له.

نعم؛ قد نسب الشيخ تقي الدين ابن تيمية لأشياء أنكرها عليه معاصروه، وانتصب للرد عليه الشيخ تقي الدين السبكي في مسألتي الزيارة والطلاق، وأفرد كلّاً منهما بتصنيف، وليس في ذلك ما يقتضي شينه أصلاً، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر؛ يعني: النبي ﷺ، والسعيد من عدت غلطاته وانحصرت سقطاته.

ثم إن الظن بالشيخ تقي الدين أنه لم يصدر منه ذلك تهوراً وعدواناً، حاشا لله، بل لعله لرأي رآه وأقام عليه برهاناً، **ولم نقف إلى الآن بعد التتبع والفحص على شيء من كلامه يقتضي كفره ولا زندقته**، إنما نقف على رده على أهل البدع والأهواء، وغير ذلك مما يدل على براءته وعلو مرتبته في العلم والدين)[1].

٤ ـ العلامة منصور بن يونس البهوتي الحنبلي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٠٥١هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ((ومرادي بالشيخ) حيث أطلقته (شيخ الإسلام) بلا ريب (بحر العلوم) النقلية والعقلية (أبو العباس أحمد) تقي الدين بن عبد الحليم ابن

---

(١) الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص٢٣٢ ـ ٢٣٥، ونقله الألوسي في غاية الأماني في الرد على النبهاني (٢/ ١٦١).

شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي (بن تيمية) الحراني ولد يوم الاثنين عاشر ـ وقيل ثاني عشر ـ ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة، وتوفي ليلة الاثنين عشر ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. كان إماماً مفرداً، أثنى عليه الأعلام من معاصريه فمن بعدهم، وامتُحن بمحن، وخاض فيه أقوام حسداً، **ونسبوه للبدع والتجسيم، وهو من ذلك بريء، وكان يرجح مذهب السلف على مذهب المتكلمين**، فكان من أمره ما كان، وأيده الله عليهم بنصره، وقد ألف بعض العلماء في مناقبه وفضائله قديماً وحديثاً رحمه الله ونفعنا به)[1].

٥ ـ الملا علي القاري الحنفي رحمه الله (ت١٠١٤هـ)

قال في شرح «المشكاة»: (وفي شرح الشمائل لابن حجر [أي: الهيتمي]: قال ابن القيم، عن شيخه ابن تيمية: أنه ذكر شيئاً بديعاً، وهو أنه ﷺ لما رأى ربه واضعاً يده بين كتفيه أكرم ذلك الموضع بالعذبة، قال العراقي: لم نجد لذلك أصلاً؛ يعني: من السُّنَّة، وقال ابن حجر: بل هذا من قبيل رأيهما وضلالهما؛ إذ هو مبني على ما ذهبا إليه وأطالا في الاستدلال له، والحط على أهل السُّنَّة في نفيهم له، **وهو إثبات الجهة والجسمية لله تعالى**، ولهما في هذا المقام من القبائح وسوء الاعتقاد ما تصم عنه الآذان، ويقضى عليه بالزور والبهتان، قبحهما الله وقبح من قال بقولهما، والإمام أحمد وأجلاء مذهبه مبرؤون عن هذه الوصمة القبيحة، كيف وهي كفر عند كثيرين.

أقول: صانهما الله عن هذه السمة الشنيعة والنسبة الفظيعة، ومن طالع شرح منازل السائرين لنديم الباري الشيخ عبد الله الأنصاري الحنبلي، قدس الله

---

(١) كشاف القناع عن الإقناع (١/ ٢٥).

تعالى سره الجلي، وهو شيخ الإسلام عند الصوفية حال الإطلاق بالاتفاق، **تبين له أنهما كانا من أهل السُّنَّة والجماعة، بل ومن أولياء هذه الأمة،** ومما ذكر في الشرح المذكور ما نصه على وفق المسطور هو قوله على بعض عبارة المنازل: (وهذا الكلام من شيخ الإسلام [أي: الأنصاري] يبيِّن مرتبته من السُّنَّة، ومقداره في العلم، وأنه بريء مما رماه أعداؤه الجهمية من التشبيه والتمثيل على عاداتهم في رمي أهل الحديث والسُّنَّة بذلك؛ كرمي الرافضة لهم بأنهم نواصب، والنواصب بأنهم روافض، والمعتزلة بأنهم نوابت حشْوية، وذلك ميراث من أعداء رسول الله ﷺ في رميه ورمي أصحابه، بأنهم صباة قد ابتدعوا ديناً محدثاً، وهذا ميراث لأهل الحديث والسُّنَّة من نبيهم بتلقيب أهل الباطل لهم بالألقاب المذمومة، وقدس الله روح الشافعي حيث يقول، وقد نسب إليه الرفض:

إن كان رفضاً حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أني رافضي

ورضي الله عن شيخنا أبي عبد الله ابن تيمية حيث يقول:

إن كان نصباً حب صحب محمد ... فليشهد الثقلان أني ناصبي

وعفا الله عن الثالث حيث يقول:

فإن كان تجسيماً ثبوت صفاته ... وتنزيهها عن كل تأويل مفتر

فإني بحمد الله ربي مجسم ... هلموا شهوداً واملأوا كل محضر)

ثم بيَّن في الشرح المذكور ما يدل على براءته من التشنيع المسطور، والتقبيح المزبور، وهو ما نصه: (إن حفظه حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر إلى أفهام العامة، ولا نعني بالعامة الجهال، بل عامة الأمة، كما قال مالك، وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ففرّق بين المعنى المعلوم من هذه اللفظة، وبين الكيف الذي لا يعقله البشر، وهذا الجواب من مالك رَحِمَهُ اللَّهُ شاف عام في جميع مسائل الصفات، من السمع والبصر والعلم والحياة والقدرة والإرادة والنزول والغضب والرحمة والضحك، **فمعانيها كلها معلومة، وأما كيفيتها فغير معقولة**؛ إذ تعقّل الكيف فرع العلم بكيفية الذات وكنهها، فإذا كان ذلك غير معلوم، فكيف يعقل لهم كيفية الصفات؟ والعصمة النافعة من هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يثبت له الأسماء والصفات، وينفي عنه مشابهة المخلوقات، فيكون إثباتك منزهاً عن التشبيه، ونفيك منزهاً عن التعطيل، فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل، ومن شبهه باستواء المخلوقات على المخلوق فهو مشبه، ومن قال: هو استواء ليس كمثله شيء فهو الموحد المنزه) اهـ كلامه. وتبيَّن مرامه، **وظهر أن معتقده موافق لأهل الحق من السلف وجمهور الخلف**، فالطعن الشنيع والتقبيح الفظيع غير موجه عليه، ولا متوجه إليه، **فإن كلامه بعينه مطابق لما قاله الإمام الأعظم، والمجتهد الأقدم في فقهه الأكبر**، ما نصه: (وله تعالى يد ووجه ونفس، فما ذكر الله في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطالَ الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف. اهـ.

وحيث انتفى عنه اعتقاد التجسيم، فالمعنى الذي ذكره في الحديث الكريم له وجه وجيه ظاهر، وتوجيه لأهل التنبيه باهر، سواء رأى النبي ﷺ ربه في المنام، أو تجلى الله سبحانه عليه بالتجلي الصوري المعروف عند أرباب الحال والمقام، وهو أن يكون مذكراً بهيئته، ومفكراً برؤيته الحاصلة من كمال تجليته، والله أعلم بأحوال أنبيائه أو أصفيائه الذين رباهم بحسن تربيته، وجلى مرائي قلوبهم بحسن تجليته، حتى شهدوا مقام الحضور والبقاء، وتخلصوا عن صداء الحظور والفناء، رزقنا الله أشواقهم، وأذاقنا أحوالهم

وأخلاقهم، وأحياناً على طريقتهم، وأماتنا على محبتهم، وحشرنا في زمرتهم)[١].

وتأمل إقراره لكلام ابن القيم رحمه الله في إثبات معاني الصفات كلها، وأنه موافق لاعتقاد أهل الحق من السلف وجمهور الخلف، ومطابق لكلام الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله.

٦ ـ الشيخ إبراهيم الكوراني الشافعي رحمه الله (ت١١٠١هـ)

قال في حاشيته المسماة بـ«مجلى المعاني على شرح عقائد الدواني»:

(قوله: (قيل: ولعل وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في العرش أنه من المجسمة إلخ.

أقول: **ابن تيمية ليس قائلاً بالتجسيم**، فقد صرح بأن الله تعالى ليس جسماً في رسالة تكلم فيها على حديث النزول كل ليلة إلى السماء الدنيا. وقال في رسالة أخرى: من قال: إن الله تعالى مثل بدن الإنسان، أو إن الله تعالى يماثل شيئاً من المخلوقات فهو مفتر على الله سبحانه.

بل هو على مذهب السلف من الإيمان بالمتشابهات مع التنزيه بليس كمثله شيء، **ولكنه قائل بأن الله تعالى فوق العرش حقيقة، مع نفي اللوازم**، ونقل عليه إجماع السلف، صرح به في الرسالة القدرية)[٢].

٧ ـ الشهاب محمود الألوسي المفسر رحمه الله (ت١٢٧٠هـ)

كتب على كلام الدواني ما نصه: (حاشا لله تعالى أن يكون ـ يعني: ابن تيمية ـ من المجسمة، بل هو أبرأ الناس منهم. نعم يقول بالفوقية على المعنى الذي أراده الله سبحانه ورسوله، وذلك مذهب السلف في المتشابهات، وهو

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٧/ ٢٧٧٨)، وهو بتمامه في جمع الوسائل شرح الشمائل له (١/ ١٦٨)، وما نقله عن ابن القيم رحمه الله هو في مدارج السالكين (٢/ ٨٧)، (٢/ ٨٥).

(٢) نقله السيد نعمان الألوسي في جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ص٣٨٩، وعنه القاسمي في محاسن التأويل (٥/ ٨٢).

بمعزل عن التجسيم. وجلال الدين وأضرابه أجهل الناس بالأحاديث وكلام السلف الصالح، كما لا يخفى على العارف المنصف)(١).

٨ ـ السيد نعمان خير الدين الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣١٧هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما ما رمى الشيخ ابن حجر ـ أي: الهيتمي ـ ابن تيمية به فليس كما قال، بل هو عن ذلك بمعزل، وبعيد عنه بألف ألف منزل، فتأليفاته وعباراته التي سمعتها قاضية بكذب ما عزي إليه، وكذلك شهادات العلماء حاكمة باختلاف ما زوّر عليه)(٢).

٩ ـ العلامة مصطفى الرحيباني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٢٤٣هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان إماما مفرداً أثنى عليه الأعلام من معاصريه فمن بعدهم، حتى أفردت ترجمته بالتأليف، وامتحن بمحن، وخاض فيه أقوام حسداً، ونسبوه للبدع والتجسيم افتراء منهم وهو بريء من ذلك، كما تشهد بذلك مصنفاته التي ملأت الخافقين، وكفى به شهادة شيخ الجرح والتعديل الحافظ الذهبي فإنه قال: لم تر عيني مثله، كلا لا والله ولم تر عينه مثل نفسه، وكان يرجح مذهب السلف على مذهب المتكلمين، فكان من أمره ما كان وأيده الله بنصره)(٣).

١٠ ـ العلامة جمال الدين القاسمي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٣٢هـ)

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (يتوهم كثير أن القول بالعلوّ والاستواء يلزم منهما القول بالتجسيم، وقد رمى بذلك كثير من المحدثين، وممن رماهم بذلك الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية حيث قال ـ عفا الله عنه ـ: وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسُّنَّة، وأكثرهم المحدّثون. ولابن

---

(١) نقله ابنه السيد نعمان الألوسي في جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ص٣٨٩، وعنه القاسمي في محاسن التأويل (٥/ ٨٢).

(٢) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ص٣٨٨

(٣) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (١/ ٢٢).

تيمية أبي العباس وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدح في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده، ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علوّ كعبه في العلوم العقلية والنقلية، كما يشهد به من تتبع تصانيفه، ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة (الفوق)، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى، ولذلك يتوجه إليها في الدعاء. ولا يخفى أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلاً، لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول، وأنكر كون (الفوق) قبلة الدعاء، بل قال: قبلة الدعاء هو نفسه، كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة، وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوّز - انتهى كلام الدواني -.

وتعقبه غير واحد: منهم: الشيخ إبراهيم الكوراني...).

وساق كلامه وكلام الألوسي وولي الدهلوي، ثم قال:

(وأقول: إن كل من رمى مثل هذا الإمام بالتجسيم فقد افترى وما درى، إلا أن عذره أنه لم ينقب عن غرر كلامه في فتاويه التي أوضح فيها الحق، وأنار بها مذهب السلف قاطبة)[1].

فرحم الله الشيخ الإمام ابن تيمية، وجزاه عنا وعن المسلمين خير الجزاء، ورحم الله تلميذه ابن القيم، القائل في حق شيخه:

يا قوم والله العظيم نصيحة	من مشفق وأخ لكم معوان
جربت هذا كلَّه ووقعت في	تلك الشباك وكنت ذا طيران
حتى أتاح لي الإلٰه بفضله	من ليس تجزيه يدي ولساني
حبرٌ أتى من أرض حران فيا	أهلاً بمن جاء من حران
فالله يجزيه الذي هو أهله	من جنة المأوى مع الرضوان
أخذت يداه يدي وسار فلم يرِم	حتى أراني مطلع الإيمان
ورأيت أعلام المدينة حولها	نزل الهدى وعساكر القرآن

(١) محاسن التأويل (٥/ ٨٢).

ورأيـت آثـاراً عـظـيـمـاً شـأنـهـا مـحـجـوبـةً عـن زمـرة الـعـمـيـان
ووردت رأس الماء أبيض صافياً حـصـبـاؤه كـلآلـئ الـتـيـجـان
ورأيـت أكـوازاً هـنـاك كـثـيـرة مـثـل الـنـجـوم لـواردٍ ظـمـآن
ورأيت حوض الكوثر الصافي الذي لا زال يـشـخـب فـيـه مـيـزابـان
مـيـزاب سُـنَّـتـه وقـول إلٰـهـه وهـمـا مـدى الأيـام لا يـنـيـان[1]

(١) القصيدة النونية، ص١٤٣.

خاتمة

وبعد؛ فإني أحمد الله تعالى على ما هدى ويسر من إتمام هذا البحث، وقد اجتهدت فيه قدر الطاقة، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان.

وأسأله سبحانه أن يغفر لي، وأن يتجاوز عني، وأن يثقل بهذا البحث ميزاني، وأن يكتب له القبول بين عباده.

وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه.



ثبت المراجع

١ ـ **الإبانة الصغرى (الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة)**، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، ت: د. رضا نعسان معطي، ط. العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، ط. دار الأنصار، القاهرة، الأولى ١٣٩٧هـ.

٣ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، ت: د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، ط. دار الراية، الرياض، الثانية ١٤١٨هـ.

٤ ـ **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، ت: محمد بن حمد الحمود النجدي، ط. دار إيلاف الدولية، الكويت.

٥ ـ **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين للآمدي، ت: أ. د، أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الثالثة ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٦ ـ **إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين**، محمّد بن محمّد الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، ط. دار الفكر، بيروت.

٧ ـ **إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد**، عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، مع حاشية ابن الأمير، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٨ ـ **آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني**، ت: جماعة، ط. دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الأولى ١٤٣٤هـ.

٩ ـ **إثبات الحد لله ﷻ**، محمود بن أبي القاسم الدشتي، ت: مسلط بن بندر العتيبي، وعادل بن عبد الله آل حمدان، ط. ١٤٣٠هـ.

١٠ ـ **إثبات اليد لله سبحانه**، الحافظ شمس الدين الذهبي، ضمن مجموع رسائل بتحقيق الدكتور عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الرياض، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١١ ـ **إثبات صفة العلو**، ابن قدامة المقدسي، ت: د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

١٢ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، ابن القيم محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٣ ـ **أحاديث في ذم الكلام وأهله**، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد الرازي المقرىء، ت: د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، ط. دار أطلس للنشر والتوزيع، الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٤ ـ **اختلاف الحديث**، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ت: عامر أحمد حيدر، ط. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٥ ـ **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت: محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

١٦ ـ **الأربعين في أصول الدين**، فخر الدين الرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٧ ـ **الأربعين في دلائل التوحيد**، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، المدينة المنورة، الأولى ١٤٠١هـ.

١٨ ـ **الأربعين في صفات رب العالمين**، الحافظ الذهبي، ت: د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى ١٤١٣هـ.

١٩ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، أبو المعالي عبد الملك الجويني، ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٠ ـ **أساس البلاغة**، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، ت: محمد باسل عيون السود، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢١ ـ **أساس التقديس**، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، تقديم: د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الأولى ١٩٩٣م.

٢٢ ـ **الاستذكار**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، ت: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٣ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: علي محمد البجاوي، ط. دار الجيل، بيروت، الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٤ ـ **الأسماء والصفات**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط. مكتبة السوادي، جدة، الأولى.

٢٥ ـ **الأسنى في أسماء الله الحسنى**، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري القرطبي، ت: أ. د. محمد حسن جبل، ط. دار الصحابة للتراث، طنطا، الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٦ ـ **الإشارات والتنبيهات**، أبو علي ابن سينا، ت: د. سليمان دنيا، ط. دار المعارف، القاهرة، الثالثة ١٩٨٣م.

٢٧ ـ **أصول البزدوي**، علي بن محمد البزدوي الحنفيى، ط. مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

٢٨ ـ **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات**، والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٩ ـ **أصول الدين**، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، مصورة عن الطبعة التركية الأولى ١٩٢٨م.

٣٠ ـ **أصول السنة**، أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، ت: مشعل محمد الحدادي، دار ابن كثير، الكويت، الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣١ ـ **أصول السنة**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي، ت: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، ط. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، الأولى ١٤١٥هـ.

٣٢ ـ **أصول السنة**، الإمام أحمد بن حنبل، رواية عبدوس بن مالك العطار، ت: الوليد بن محمد نبيه سيف النصر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٣ ـ **الأضحوية في المعاد**، ابن سينا، ت: د. حسن عاصي، مركز كامبيوتري علوم إسلامي، إيران، الأولى ١٣٨٢.

٣٤ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط. دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٥ ـ **الاعتصام**، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: سليم بن عيد الهلالي، ط. دار ابن عفان، السعودية، الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٦ ـ **اعتقاد الإمام أحمد**، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، ط. دار المعرفة، بيروت.

٣٧ ـ **أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)**، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، ت: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، ط. جامعة أم القرى، الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٨ ـ **الإعلام بقواطع الإسلام**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩ ـ **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، الإمام شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ت: د. صالح أحمد العلي، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٠ ـ **أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات**، مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٠٦هـ.

٤١ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٢ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي الحنبلي، ت: د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٣ ـ **أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان**، عبد العزيز بن عبد الله المبدل، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢٠هـ.

٤٤ ـ **أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد**، هشام الصيني، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤١٩هـ.

٤٥ ـ **إلجام العوام عن علم الكلام**، أبو حامد الغزالي، ت: د. سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الأولى ١٩٩٣م.

٤٦ ـ **الآمدي وآراؤه الكلامية**، د. حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٧ ـ **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، يحيى بن أبي الخير العمراني، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط. أضواء السلف، الرياض ١٩٩٩م.

٤٨ ـ **الانتصار لأصحاب الحديث**، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، ط. مكتبة أضواء المنار، المدينة المنورة، الأولى ١٩٩٦م.

٤٩ ـ **الإنصاف**، فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، ت: محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٠ ـ **الإيضاح في أصول الدين**، أبو الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني، ت: عصام السيد محمود، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٥١ ـ **الإيضاح في علوم البلاغة**، جلال الدين محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، ط. دار إحياء العلوم، بيروت، الرابعة ١٩٩٨م.

٥٢ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ت: د. محمد محمد تامر، ط. دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٥٣ ـ **البداية والنهاية**، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٥٤ ـ **بدائع الفوائد**، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن القيم، ت: هشام عبد العزيز عطا ـ عادل عبد الحميد العدوي ـ أشرف أحمد، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٥٥ ـ **البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع**، محمد بن إبراهيم الوزير، ط. المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٥٦ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، الأولى ١٤٢٦هـ.

٥٧ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، ت: مجموعة من المحققين، ط. دار الهداية.

٥٨ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: د. عمر عبد السلام تدمري، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٥٩ ـ **تاريخ بغداد**، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٠ ـ **تاريخ دمشق**، الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله المعروف بابن عساكر، ت: علي شيري، ط. دار الفكر، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٦١ ـ **تأويل مشكل القرآن**، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، إبراهيم شمس الدين، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٢ ـ **التبصرة في أصول الدين على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي، ت: د. يوسف بن عبد الله الصمعاني، ط. دار المأثور، الرياض، الأولى ١٤٣٤هـ.

٦٣ ـ **التبصير في معالم الدين**، محمد بن جرير الطبري، ت: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، ط. دار العاصمة، الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٤ ـ **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، ت: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ط. مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٥ ـ **تحريم النظر في كتب الكلام**، لابن قدامة المقدسي، ت: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، ط. دار عالم المكتب، الرياض، الأولى ١٩٩٠م.

٦٦ ـ **التحصيل من المحصول**، سراج الدين الأرموي، ت: د. عبد الحميد علي أبو زيد، ط. مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٦٧ ـ **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، إبراهم بن محمد البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦٨ ـ **التدمرية**، شيخ الإسلام أحمد بن عبد السلام بن تيمية، ت: د. محمد بن عودة السعوي، ط. مكتبة العبيكان، الرياض، السادسة ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٩ ـ **تذكرة الحفاظ**، الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: زكريا عميرات، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٧٠ ـ **التسعينية**، ابن تيمية، ت: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٧١ ـ **التعرف لمذهب أهل التصوف**، أبو بكر محمد الكلاباذي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

٧٢ ـ **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، ت: إبراهيم الأبياري، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى ١٤٠٥هـ.

٧٣ ـ **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، الحافظ: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، ط. المكتب الإسلامي، ودار عمار، بيروت، وعمّان، الأولى ١٤٠٥هـ.

٧٤ ـ **تفسير ابن أبي حاتم**، الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، ت: أسعد محمد الطيب، ط. المكتبة العصرية، لبنان.

٧٥ ـ **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ت: سامي بن محمد سلامة، ط. دار طيبة، الرياض، الثانية ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٧٦ ـ **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط. دار طيبة، الرياض، الرابعة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٧ ـ **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)**، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، ط. دار الفكر، بيروت.

٧٨ ـ **تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)**، محمد بن عمر الرازي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٧٩ ـ **تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق التنزيل)**، محمود بن عمرو الزمخشري، ت: عبد الرزاق المهدي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٠ ـ **تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)**، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٨١ ـ **تفسير الطبري (جامع البيان)**، محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٨٢ ـ **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)**، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط. دار الكتب المصرية، القاهرة، الثانية ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٨٣ ـ **تفسير المنار**، محمد رشيد بن علي رضا، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠م.

٨٤ ـ **تفسير عبد الرزاق**، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: د. مصطفى مسلم محمد، ط. مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ.

٨٥ ـ **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، القاضي أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٨٦ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، ط. مؤسسة القرطبة.

٨٧ ـ **تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي**، أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي، ضمن مجموع يشمل عدة رسائل، ط. كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

٨٨ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الثانية ١٩٧٧م.

٨٩ ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ط. دار النهضة الحديثة، القاهرة.

٩٠ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، أبى زكريا محيي الدين بن شرف النووي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

٩١ ـ **تهذيب اللغة**، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، ت: محمد عوض مرعب، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ٢٠٠١م.

٩٢ ـ **التوحيد وإثبات صفات الرب** ﷻ، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط. مكتبة الرشيد، الرياض، الخامسة ١٩٩٤م.

٩٣ ـ **التوحيد**، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي، ت: د. علي بن محمد ناصر الفقيهي، ط. الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى ١٤١٣هـ.

٩٤ ـ **التوحيد**، أبو منصور الماتريدي، ت: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الأسكندرية.

٩٥ ـ **الثقات**، محمد بن حبان بن أحمد البستي، ت: السيد شرف الدين أحمد، ط. دار الفكر، الأولى ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٩٦ ـ **الجامع في السنن والآداب**، أبو محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني، ت: محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٩٧ ـ **الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة والأثر**، عادل بن عبد الله آل حمدان، دار المنهج الأول للنشر، الرياض، الأولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

٩٨ ـ **جزء فيه امتحان السني من البدعي**، أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي المقدسي، ت: د. فهد بن سعد بن إبراهيم المقرن، ط. دار الإمام مالك، أبو ظبي.

٩٩ ـ **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الآلوسي (المتوفى: ١٣١٧هـ)، قدم له: علي السيد صبح المدني، ط. مطبعة المدني، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١٠٠ ـ **جمع الوسائل شرح الشمائل**، الملا علي بن سلطان محمد الهروي القاري ط. المطبعة الشرفية، مصر.

١٠١ ـ **الجهاد**، الإمام عبد الله بن المبارك، ت: نزيه حماد، ط. التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢م.

١٠٢ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: د. علي حسن ناصر، د. عبد العزيز إبراهيم العسكر، د. حمدان محمد، ط. دار العاصمة، الرياض، الأولى ١٤١٤هـ.

١٠٣ ـ **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ت: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط. دار ابن حزم، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١٠٤ ـ **حاشية ابن عابدين (حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار)**، ابن عابدين، ط. دار الفكر، بيروت ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠٥ ـ **حاشية البيجوري على متن السنوسية في علم التوحيد**، إبراهيم البيجوري، ط. مصطفى البابي الحلبي، الثالثة ١٣٤٧هـ ـ ١٩٥٥م.

١٠٦ ـ **حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين**، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الأخيرة ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

١٠٧ ـ **حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين**، عبد الله بن حجازي الشرقاوي، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الرابعة ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

١٠٨ ـ **حاشية الشيخ المطيعي على نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، محمد بخيت المطيعي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٠٩ ـ **حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية**، أحمد الصاوي، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

١١٠ ـ **الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ومنهجه في العقيدة**، د. عبد العزيز بن محمد بن عبد الله السدحان، ط. دار عالم الكتب، الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١١١ ـ **الحجة على تارك المحجة**، الحافظ محمد بن طاهر المقدسي، ط. دار عالم الكتب (ضمن كتاب الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ومنهجه في العقيدة)، الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١١٢ ـ **الحجة في بيان المحجة**، لأبي القاسم اسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، ت: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط. دار الراية، السعودية ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١١٣ ـ **حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة**، ابن قدامة المقدسي، ت: عبد الله يوسف الجديع، ط. مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩هـ.

١١٤ ـ **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد بهجة البيطار، بدون.

١١٥ ـ **الخطط للمقريزي (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)**، أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي، ط. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

١١٦ ـ **خلق أفعال العباد**، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، ت: د. عبد الرحمن عميرة، ط. دار المعارف، الرياض ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١١٧ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، ط. دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م.

١١٨ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، الثانية ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١١٩ ـ **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت: حسن السقاف، ط. دار الإمام النووي، الأردن ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٢٠ ـ **الذخيرة**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، ط. دار الغرب، بيروت ١٩٩٤م.

١٢١ ـ **ذم التأويل**، أبو محمد موفق الدين بن قدامة الجماعيلي المقدسي، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط. الدار السلفية، الكويت، الأولى ١٤٠٦هـ.

١٢٢ ـ **ذم الكلام وأهله**، أبو إسماعيل الهروي، ت: أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، ط. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٢٣ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**، زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، ت: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط. مكتبة العبيكان، الرياض، الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٢٤ ـ **رحلة ابن بطوطة**، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، ابن بطوطة، ط. أكاديمية المملكة المغربية، الرباط ١٤١٧هـ.

١٢٥ ـ **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر**، الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي، ت: زهير الشاويش، ط. المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٢٦ ـ **الرد على الجهمية**، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجستاني، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط. دار ابن الأثير، الكويت، الثانية ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٢٧ ـ **الرد على الجهمية**، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن مَنْدَه، ت: علي محمد ناصر الفقيهي، ط. المكتبة الأثرية، باكستان.

١٢٨ ـ **الرد على الزنادقة والجهمية**، الإمام أحمد بن حنبل، ت: دغش بن شبيب العجمي، غراس للنشر، الكويت، الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٢٩ ـ **رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت**، الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ، ت: محمد با كريم با عبد الله، ط. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الثانية ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٣٠ ـ **رسالة إلى أهل الثغر**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، ت: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ط. مكتبة العلوم والحكم، دمشق، الأولى ١٩٨٨م.

١٣١ ـ **رسالة في الاستواء والفوقية**، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، جمع: محمد منير الدمشقي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٢ ـ **رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة**، الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي، ت: محمد عيد العباسي، ط. دار الهدى للنشر والتوزيع، الثانية ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

١٣٣ ـ **الرسالة**، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٤ ـ **الرسالة**، عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي زيد القيرواني، ط. دار الفكر، بيروت.

١٣٥ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، أبو الفضل محمود الألوسي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٦ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الثانية ١٣٩٩هـ.

١٣٧ ـ **رؤية الله**، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، ت: إبراهيم محمد العلي، وأحمد فخري الرفاعي، ط. مكتبة المنار، الأردن، سنة ١٤١١هـ.

١٣٨ ـ **زاد المسير في علم التفسير**، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، ط. المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة ١٤٠٤هـ.

١٣٩ ـ **الزهد**، أبو سعيد أسد بن موسى الأموي القرشي الملقب بأسد السنة (المتوفى: ٢١٢هـ)، ت: أبو إسحق الحويني الأثري، ط. مكتبة التوعية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي، القاهرة، الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٤٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، محمد ناصر الدين الألباني، ط. مكتبة المعارف، الرياض.

١٤١ ـ **السنة**، أبو بكر بن أبي عاصم بن الضحاك بن مخلد الشيباني، ط. المكتب الإسلامي، الأولى ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٤٢ ـ **السنة**، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال أبو بكر، ت: د. عطية الزهراني، ط. دار الراية، الرياض، الأولى ١٤١٠هـ.

١٤٣ ـ **السنة**، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني، ط. دار ابن القيم، الدمام، الأولى ١٤٠٦هـ.

١٤٤ ـ **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. دار الفكر، بيروت.

١٤٥ ـ **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤٦ ـ **سنن النسائي الكبرى**، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، ت: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٤٧ ـ **السنوسية الكبرى مع شرحها**، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني، ومعها حواش للشيخ إسماعيل الحامدي، ط. مصطفى البابي الحلبي، الأولى ١٣٤٥هـ ـ ١٩٣٦م.

١٤٨ ـ **سير أعلام النبلاء**، الحافظ شمس الدين الذهبي، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الثالثة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٤٩ ـ **الشامل في أصول الدين**، إمام الحرمين الجويني، ت: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، ط. منشأة معارف، الأسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

١٥٠ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ط، دار طيبة، الرياض، الثامنة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥١ ـ **شرح الأصفهانية**، ابن تيمية، ت: د. محمد بن عودة السعوي، ط. دار المنهاج، الرياض، الأولى ١٤٣٠هـ.

١٥٢ ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ت: د. عبد الكريم عثمان، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الأولى ٢٠٠٩م.

١٥٣ ـ **شرح البيجوري (تحفة المريد على جوهرة التوحيد) إبراهيم بن محمد البيجوري**، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٥٤ ـ **شرح الرسالة التدمرية**، الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، ط. دار أطلس الخضراء، الرياض، الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٥٥ ـ **شرح السنة**، الحسين بن مسعود البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، ط. المكتب الإسلامي، دمشق، وبيروت، الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٥٦ ـ **شرح السنة**، للمزني، ت: جمال عزون، ط. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٥٧ ـ **شرح السنوسية الصغرى المسماة بأم البراهين**، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني، مع حاشية الدسوقي، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الأخيرة ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

١٥٨ ـ **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: فادي نصيف وطارق يحيى، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٥٩ ـ **شرح العقيدة السفارينية**، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ط. دار الوطن للنشر، الرياض، الأولى ١٤٢٦هـ.

١٦٠ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، صدر الدين محمد بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، ت: شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، العاشرة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٦١ ـ **شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد خليل هراس، ط. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٦٢ ـ **شرح الفقه الأكبر**، ملا علي القاري الحنفي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٦٣ ـ **شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ط. دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١٦٤ ـ **شرح المقدمات**، محمد بن يوسف السنوسي، ت: نزار حماد، ط. مكتبة المعارف، الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

١٦٥ ـ **شرح المواقف**، الجرجاني، ت: د. عبد الرحمن عميرة، ط. دار الجيل، بيروت، الأولى ١٩٩٧م.

١٦٦ ـ **شرح النووي على مسلم**، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية ١٣٩٢هـ.

١٦٧ ـ **شرح حديث النزول**، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، ط. المكتب الإسلامي، بيروت، الخامسة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

١٦٨ ـ **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٦٩ ـ **الشريعة**، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ، د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط. دار الوطن، الرياض، الثانية ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٧٠ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن القيم، ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، ط. دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٧١ ـ **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، ت: عقيل بن محمد بن زيد المقطري اليماني، ط. مؤسسة الريان، بيروت، الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٧٢ ـ **الصحاح**، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط. دار العلم للملايين، بيروت، الرابعة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٧٣ ـ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، ت: شعيب الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٧٤ ـ **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الأولى ١٤٢٢هـ.

١٧٥ ـ **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، محمد ناصر الدين الألباني، ط. المكتب الإسلامي.

١٧٦ ـ **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٧٧ ـ **الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم**، ابن قدامة المقدسي، ضمن مجموعة رسائل، ت: د. عبد الله بن صالح البراك، ط. دار الوطن، الرياض، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٧٨ ـ **صريح السنة**، محمد بن جرير الطبري، ت: بدر يوسف المعتوق، ط. دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، الأولى ١٤٠٥هـ.

١٧٩ ـ **الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة**، د. محمد عياش الكبيسي، ط. المكتب المصري الحديث، القاهرة، الأولى.

١٨٠ ـ **الصفات**، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، ت: شيخنا د. عبد الله الغنيمان، ط. مكتبة الدار، المدينة المنورة، الأولى ١٤٠٢هـ.

١٨١ ـ **صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها**، عبد القادر بن محمد الغامدي، ط. مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، والقاهرة، الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٨٢ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن القيم، ت: د. علي بن محمد الدخيل الله، ط. دار العاصمة، الرياض، الثالثة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٨٣ ـ **صيد الخاطر**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ط. دار القلم، دمشق، الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٨٤ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ط. دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٨٥ ـ **طبقات الحنابلة**، أبو الحسين محمد بن محمد ابن أبي يعلى، ت: محمد حامد الفقي، ط. دار المعرفة، بيروت.

١٨٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، ت: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط. هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية ١٤١٣هـ.

١٨٧ ـ **طبقات الشافعيين**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب، ط. مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٨٨ ـ **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، ط. دار صادر، بيروت.

١٨٩ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن القيم، ت: عمر بن محمود أبو عمر، ط. دار ابن القيم، الدمام، الثانية ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٩٠ ـ **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المالكي، ت: جمال مرعشلي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩١ ـ **العرش وما روي فيه**، أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، ت: د. محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٩٢ ـ **العرش**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: محمد بن خليفة التميمي، ط. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الثانية ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٩٣ ـ **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، محمد أنور شاه ابن معظم شاه الكشميري، ت: محمود أحمد شاكر، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٩٤ ـ **العظمة**، أبو الشيخ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني، ت: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط. دار العاصمة، الرياض، الأولى ١٤٠٨هـ.

١٩٥ ـ **عقيدة أبي حاتم وأبي زرعة**، جمع محمود الحداد، ط. دار الفرقان.

١٩٦ ـ **عقيدة الراسخين في العلم من الصحابة والتابعين والأئمة المرضيين في صفات رب العالمين**، سعود العثمان، مكتبة أهل الأثر، الكويت، الأولى ١٤٣١هـ.

١٩٧ ـ **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، ت: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط. دار العاصمة، الرياض، الثانية ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٩٨ ـ **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، أبو المعالي الجويني، ت: محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٩٩ ـ **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، أبو الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي الدارقطني، ت: د. محفوظ الرحمن زين الله، ط. دار طيبة، الرياض، الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٠٠ ـ **العلو للعلي الغفار**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ط. مكتبة أضواء السلف، الرياض، الأولى ١٩٩٥م.

٢٠١ ـ **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (مختصر تفسير القرآن العظيم)**، أحمد شاكر، ط. دار الوفاء، المنصورة، الثانية ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٢٠٢ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بدر الدين العيني الحنفي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠٣ ـ **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**، أبو المواهب عبد الباقي الحنبلي، ت: عصام رواس قلعجي، ط. دار المأمون للتراث، دمشق، الأولى ١٩٨٧م.

٢٠٤ ـ **غاية الأماني في الرد على النبهاني**، أبو المعالي محمود شكري بن أبي الثناء الألوسي، ت: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، ط. مكتبة الرشد، الرياض، الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٠٥ ـ **غاية المرام في علم الكلام**، سيف الدين الآمدي، ت: أ. د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الأولى ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٢٠٦ ـ **غريب الحديث**، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ت: د. محمد عبد المعيد خان، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى ١٣٩٦هـ.

٢٠٧ ـ **الغريبين في القرآن والحديث**، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت١٠٤هـ)، ت: أحمد فريد المزيدي، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٠٨ ـ **الغنية عن الكلام وأهله**، أبو سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي، ط. دار المنهاج القاهرة ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢٠٩ ـ **الغنية في أصول الدين**، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٧م.

٢١٠ ـ **الغنية لطالبي طريق الحق**، الإمام عبد القادر الجيلاني، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢١١ ـ **الفتاوى الكبرى**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٢١٢ ـ **فتاوى نور على الدرب**، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، اعتنى عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، ومحمد بن موسى الموسى، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.

٢١٣ ـ **فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ**، ط. مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الأولى ١٣٩٩هـ.

٢١٤ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ط. دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.

٢١٥ ـ **فتح الباري**، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، ط. دار ابن الجوزي، الدمام، الثانية ١٤٢٢هـ.

٢١٦ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، ط. دار الصميعي، الرياض، الثانية ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢١٧ ـ **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، محمد صالح الزركان، ط. دار الفكر، بيروت.

٢١٨ ـ **الفروق اللغوية**، أبو هلال العسكري، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، إيران.

٢١٩ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط. مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢٢٠ ـ **فصل في بيان اعتقاد أهل الإيمان**، إبراهيم بن أحمد بن يوسف القرشي أبو طاهر، ت: زكريا بن محمد المعناوي، ط. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة.

٢٢١ ـ **فضائل القرآن**، أبو عُبيد القاسم بن سلّام الهروي، ت: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، ط. دار ابن كثير، دمشق، الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٢٢ ـ **فضل علم السلف على علم الخلف**، زين الدين ابن رجب الحنبلي ت: محمد بن ناصر العجمي، ط. دار الصميعي، الرياض.

٢٢٣ ـ **الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي**، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، مطبوع مع: العالم والمتعلم، ت: محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، الأولى .

٢٢٤ ـ **الفقه الأكبر**، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، مع شرحه لملا علي القاري، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٢٥ ـ **فهم القرآن**، الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي، ت: حسين القوتلي، ط. دار الكندي، ودار الفكر، بيروت، الثانية ١٣٩٨هـ.

٢٢٦ ـ **القاموس المحيط**، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٢٧ ـ **قانون التأويل**، أبو حامد الغزالي، ت: محمود بيجو، ط. ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٢٨ ـ **القائد إلى تصحيح العقائد**، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٢٩ ـ **القصيدة النونية**، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ط. مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الثانية ١٤١٧هـ.

٢٣٠ ـ **قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر**، محمد صديق حسن خان القنوجي، ت: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، ط. عالم الكتب، بيروت، الأولى ١٩٨٤م.

٢٣١ ـ **قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات**، تميم بن عبد العزيز القاضي، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

٢٣٢ ـ **القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام**، سيف بن علي العصري، دار البشائر الإسلامية، ودار الفقيه للنشر، أبو ظبي، الأولى ١٣٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٢٣٣ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد الجرجاني، ت: يحيى مختار غزاوي، ط. دار الفكر، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٣٤ ـ **كتاب أصول الدين**، الإمام عبد القادر الجيلاني، ت: د. محمد فاضل جيلاني، ط. مركز الجيلاني للبحوث العلمية، اسطنبول.

٢٣٥ ـ **كتاب العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط. دار ومكتبة الهلال.

٢٣٦ ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، ت: د. محمد عابد الجابري، ط. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأولى ١٩٩٨م.

٢٣٧ ـ **كشاف القناع عن الإقناع**، منصور بن يونس البهوتي، ت: لجنة متخصصة في وزارة العدل، ط. وزارة العدل، السعودية، الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٣٨ ـ **الكلام على مسألة الاستواء على العرش**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، ت: ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، ط. دار الفلاح، مصر ٢٠٠٢م.

٢٣٩ ـ **اللباب في علوم الكتاب**، عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٤٠ ـ **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، ابن قدامة المقدسي، ط. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، الثانية ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٤١ ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ط. مؤسسة الخافقين، دمشق، الثانية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٤٢ ـ **مجالس ثعلب**، أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، ت: عبد السلام هارون، ط. دار المعارف، مصر.

٢٤٣ ـ **مجلة المنار**، قام عليها محمد رشيد بن علي رضا (ت١٣٥٤هـ).

٢٤٤ ـ **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.

٢٤٥ ـ **مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي**، جمع طلعت بن فؤاد الحلواني، نشر الفاروق الحديثة، القاهرة، الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٤٦ ـ **مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز** رَحِمَهُ اللَّهُ، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: د. محمد بن سعد الشويعر، ط. الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.

٢٤٧ ـ **مجموعة الرسائل المنيرية**، جمع: محمد منير الدمشقي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤٨ ـ **مجموعة الرسائل والمسائل**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، علق عليه السيد محمد رشيد رضا، ط. لجنة التراث العربي.

٢٤٩ ـ **محاسن التأويل (تفسير القاسمي)**، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، ت: محمد باسل عيون السود، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ.

٢٥٠ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٥١ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، ت: د. حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٥٢ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن القيم، اختصره محمد بن محمد بن عبد الكريم البعلي الموصلي، ت: سيد إبراهيم، ط. دار الحديث، القاهرة، الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٥٣ ـ **مختصر العلو للذهبي**، اختصره محمد ناصر الدين الألباني، ط. المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية ١٤١٢هـ.

٢٥٤ ـ **مختصر المعاني**، سعد الدين التفتازاني، ط. دار الفكر، بيروت، الأولى ١٤١١هـ.

٢٥٥ ـ **مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل**، محمد تقي الدين الهلالي، ط. دار الطليعة الحديثة.

٢٥٦ ـ **مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات**، د. أحمد بن عبد الرحمن القاضي، دار العاصمة، الرياض، الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٥٧ ـ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، الملا علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي القاري، ط. دار الفكر، بيروت، الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٥٨ ـ **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ومعه حاشية القاسم بن قطلوبغا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٥٩ ـ **مسائل الإمام أحمد**، رواية ابنه صالح (المتوفى ٢٦٦هـ)، ط. الدار العلمية، الهند، سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٦٠ ـ **مسائل الإمام أحمد**، رواية أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، ط. مكتبة ابن تيمية، مصر، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٦١ ـ **المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين**، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسيم الفراء الحنبلي، ت: د. سعود بن عبد العزيز الخلف، ط. أضواء السلف، الرياض، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٦٢ ـ **مسائل حرب الكرماني**، حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (ت٢٨٠هـ)، ت: فايز بن أحمد بن حامد، حابس، ط. جامعة أم القرى، سنة ١٤٢٢هـ.

٢٦٣ ـ **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة**، د. عبد الإله بن سلمان الأحمدي، ط. دار طيبة، الرياض، الثانية ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٦٤ ـ **المستدرك على الصحيحين**، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٦٥ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط. مؤسسة الرسالة، الثانية ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٦٦ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، ت: موسى محمد علي، ط. عالم الكتب، بيروت، الثانية ١٩٨٥م.

٢٦٧ ـ **مصنف ابن أبي شيبة**، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، ت: محمد عوامة، ط. شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، جدة.

٢٦٨ ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، للفخر الرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، ط. دار الكتاب العربي، بيروت. وتحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٦٩ ـ **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، مصطفى السيوطي الرحيباني، ط. المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٦١م.

٢٧٠ ـ **معالم أصول الدين**، فخر الدين الرازي، ت: د. أحمد عبد الرحيم السايح، ود. سامي عفيفي حجازي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الأولى ٢٠٠٠م.

٢٧١ ـ **معاني القرآن**، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، ت: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، الأولى.

٢٧٢ ـ **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط. مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الثانية ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٧٣ ـ **معرفة علوم الحديث**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: السيد معظم حسين، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٢٧٤ ـ **مقالات أبي الحسن الأشعري**، لمحمد بن الحسن بن فورك، ت: أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح، ط٢. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢٧٥ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت: هلموت ريتر، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة.

٢٧٦ ـ **مقالات الكوثري**، محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوفيقية القاهرة.

٢٧٧ ـ **مقالة التجسيم**، دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين، فهد محمد هارون، ط. مركز الفكر المعاصر، الرياض، الأولى ١٤٣٥هـ.

٢٧٨ ـ **المقاليد الملكوتية**، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني القرمطي، ت: إسماعيل قربا يوتووانا، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٩ ـ **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ط. دار المعرفة، بيروت.

٢٨٠ ـ **منازل السائرين**، مع مدارج السالكين، أو إسماعيل الهروي، ت: محمد حامد الفقي، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، الثانية ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٨١ ـ **مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ماوراء النهر**، ت: د. فتح الله خليف، ط. دار المشرق، بيروت.

٢٨٢ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، ط. دار صادر، بيروت، الأولى ١٣٥٨هـ.

٢٨٣ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: د. محمد حسن هيتو، ط. دار الفكر المعاصر، بيروت، الثالثة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٨٤ ـ **منظومة شهود الحق في إثبات ذات وصفات خالق الخلق**، للعلامة عبد الرحمن بن أحمد الكمالي

٢٨٥ ـ **منهاج السنة النبوية**، شيخ الإسلام بن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، ط. مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة لأولى.

٢٨٦ ـ **منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام**، محمد صالح بن أحمد الغرسي، ريزا، اسطنبول، الأولى ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٢٨٧ ـ **منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات**، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط. الدار السلفية، الكويت، الرابعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٨٨ ـ **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٢٨٩ ـ **الموضوعات**، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ط. المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الأولى ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٢٩٠ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٩١ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥م.

٢٩٢ ـ **نجاة الخلف في اعتقاد السلف**، عثمان بن أحمد النجدي، ت: حسن حسن عبد الحميد، ط. المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٩٣ ـ **النصيحة في صفات الرب جل وعلا أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميّين**، ت: زهير الشاويش، ط. المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، الرابعة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٩٤ ـ **نفي تهمة التفويض عن الإمام الموفق ابن قدامة**، للشيخ تميم بن عبد العزيز القاضي.

٢٩٥ ـ **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد**، الدارمي، ت: د. رشيد بن حسن الألمعي، ط. مكتبة الرشد، الرياض، الأولى ١٩٩٨م.

٢٩٦ ـ **نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد**، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: منصور بن عبد العزيز السماري، ط. أضواء السلف، الرياض، الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٩٧ ـ **نكت القرآن الدلة على البيان في أنواع العلوم والأحكام**، الحافظ محمد بن علي الكرجي القصاب، ط. دار ابن القيم ودار ابن عفان، القاهرة، الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٩٨ ـ **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٩٩ ـ **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط. دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



بون مقالتهم إلى
هجهم ومحققون

نسبتها إلى أئمة
معاني الصفات
يئا .. وقد حشدوا
ظنوا دلالتها على

ورصدٌ لتاريخها
ا أنَّ فيه حصيلةً
عصور المتعاقبة،
سفات إليهم.

مركز تكوين





الطبعة الثانية

مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين

د. محمد آل خضير

مق



